شرح فصوص الحكم من ملكات العبد الاقل سید محمد ...
عفی ذنوبه وستر عیوبه

شرح فصوص
عبدالرحمن احمد الجامی

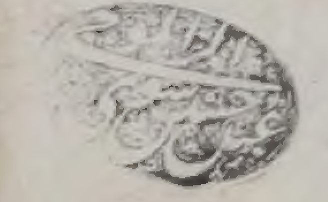
اسم کتاب شرح فصوص الحکم — عربی
مصنف / مؤلف متن از محیی الدین شرح از عبدالرحمن بن احمد جامی
خطی / چاپی نسخ ۲۳ سطری
سال طبع یا تحریر ۱۱۰۰ عدد اوراق ۲۲۱
جزء کتب حکمت و کلام خطی شماره ۸۲۱
شماره عمومی ۲۳۲ شماره قبض ۱۶۸۰
واقف میرزا رضا خان نائینی تاریخ وقف مرداد ۱۳۱۱
طول ۲۵ عرض ۱۲ سانتیمتر قفسه

باسمه تعالی
شناسنامه آسیب شناسی

نسخه شناسی	عنوان	شرح فصوص الحکم		
	درجه نفاست	نفیس	نوع	خطی ✓ / چاپ سنگی
	شماره اموالی	۷۳۲	اندازه	۱۲×۲۵
	قطع	وزیری	تعداد اوراق	۲۲۱
آسیب شناسی و اقدامات مرمتی	درصد تخریب اوراق	۱۰ / ۲۰ / ۵۰ / ۸۰	از هم پاشیدگی عطف	دارد / ندارد ✓
	نیاز به جعبه	دارد / ندارد ✓	نوع آفت	شیمیایی / زیستی / فیزیکی
	نیاز به جلد سازی	دارد / ندارد ✓	نیاز به مرمت جلد	دارد / ندارد ✓
	نیاز به مرمت اوراق	دارد / ندارد ✓	نیاز به دوخت عطف	دارد / ندارد ✓
	نیاز به لکه گیری	دارد / ندارد ✓	نیاز به گردگیری	دارد / ندارد ✓
	نیاز به آفت زدایی	دارد / ندارد ✓	نیاز به اسیدزدایی	دارد / ندارد ✓

بررسی کنندگان: ۱. خبازیان ۲. دهقان پور ۳.
ناظر:
اقدامات انجام شده: اعوذ
تاریخ بررسی: ۸۹.۴.۲۷
تاریخ اقدام:

صلى الله عليه وعلى جميع الأنبياء والمرسلين وسلم



بسم الله خير الاسما
الملك للمحمود و محمد
عبده ١١٣٩
٩ ربيع الاول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي زين خواتم قلوب اولي الهمم بفصوص نصوص الحكم
وختم بها باب النبوة مرة وباب الولاية الخاصة اخرى وسيختم بها الولاية
المطلقة على من هو احق واحرى والصلوة والسلام على مهبط كلمة التامة
الكاملة ومقسم نعمه العامة الشاملة وعلى من آل من تمرة امره اليه
او فاز في صحبته بالمثول بين يديه **اما بعد** فاعلم ان الحكم الفائضة
من الحق سبحانه على قلوب كمل عباده وخلص عبيده على انواع منها ما
يفيض عليهم بواسطة الملئكة المقربين بالفاظ وعبارات محفوظة عن التغير
والتبديل مرادة تلاوتها وهو القران المنزل على نبينا صلى الله عليه وسلم
بواسطة الروح الامين ومنها ما يفيض عليهم بواسطة او غير واسطة
معاني صرفة او معبرة بعبارات غير متلوة ومن هذا القبيل الاحاديث
القدسية فهي اما مما فاضت عليه صلى الله عليه وسلم معاني صرفة لكنه كساها الكسوة
عباراته الخاصة او بعبارات مخصوصة غير مراد ضبطها وتلاوتها
وليس هذا النوع ليس مخصوصا بالانبياء بل يعم الاولياء وصالحي المؤمنين
ومنها ما يفيض من بعض الكمل على البعض كما يفيض من روح نبينا صلى الله
عليه وسلم على خواص متابعيه ما يفيض بقدر متابعتهم وقوة مناسبتهم
ومن عجايب هذا النوع ما فاض من قلبه الانور وروحه الاطهر كتاب
فصوص الحكم بجملة ما فيه من الحكم والاسرار دفعة واحدة على قلب الشيخ الكامل
المكمل محيي الملة والدين ابي عبد الله محمد بن علي المعروف بابن العربي الطائي
الحاتمي الاندلسي قدس الله تعالى روحه وكنت من عنده فتوحه ثم اني كنت
برهة من الزمان مشعوفا بمطالعته مشغولا بمذاكرته ولم اجد استاذا

يمن على مستفيديه بشرح مشكلاته ولا مرشدا يرشد مريديه الى كشف
معضلاته فقصدت الى جمع شروحه وجعلتها مفاتيح ابواب فتوحه
وطالعتها مرة بعد مرة وراجعت اليها كرة بعد كرة حتى استقر راي
على ان انتخب منها ما يجديني في حل مبانيه ويكفيني في فهم معانيه
واضفت اليه ما سنح في اثناء المطالعة لبالي وسمح بروقتي وحالي
فجاء بحمد الله كما يبتغيه الاحباب ويرتضيه اهل الالباب و
ها انا اشرع فيه الان بعون المهيمن المنان بسم الله الرحمن الرحيم
رب سهل **الحمد** هو اظهار كمال المحمود واذ لا كمال الا للحق سبحانه جمعا
او فرقا فكذلك لا مظهر له الا هو سبحانه جمعا او فرقا فجنس الحمد اي حقيقته
المطلقة الشاملة كل حامدية ومحمودية اذا لوحظ الحمد بعين الجمع
واستهلاك المظاهر في الظاهر او كل فرد منه اذا لوحظ بعين التفرقة
واستتار الظاهر بالمظاهر او جنس الحمد وكل فرد منه معا اذا لوحظ
بعين جمع الجمع خالص **لله** اي الذات المطلقة المجردة عن جميع النسب
حتى عن نسبة الاطلاق والتجرد ايضا فهو الحامد في كل مرتبة والمحمود
بكل فضيلة ومنقبة لا حامد سواه ولا يحمد احد الا اياه اعلم انه لا يقع
حمد مطلق من حامد الا لفظا واذا اضيف الحمد الى الاسم الله فلا يكون
ذلك الا من حيث حضرة خاصة من حضرات الاسماء يدل عليها حال
الحامد وتقيده بها ولما كان حال الشيخ رضي الله عنه في هذا المقام
يقيد حمده بتنزيل الحكم لانه رضي الله عنه كان في صدد بيان الحكم المنزلة
على قلوب الانبياء عليهم السلام اردف الاسم الله بقوله **منزل الحكم** و
جعله وصفا له تصريحا بما يشير اليه حاله وهو اسم فاعل اما من
التنزيل او من الانزال وتحققهما انما هو باعتبار ان الحكم انما تنزل
من الحضرات العالية الالهية المطلقة الى مرتبة التقيد والتعين

اعنى حقايق القلوب الكماليه الانسانيه لان العلو الحقيقى للاطلاق
الذاتى وحضرة الربوبيه الفعاله والتقيد والانسفال للمرتبه العبد
القابله ثم ان جعله من التنزيل اولى لانه ينبئ عن التدريج ولا يخفى ان
العلوم والمعارف على حسب استعدادات ارواح الانبياء عليهم السلم
وان كان دفعيا لكن لا يمكن ظهورها على قلوبهم بالفعل والتفصيل
الا على سبيل التدريج وذلك اما باعتبار ان الحكم النازله على قلب كل
نبى انما نزلت بحسب مصالح امته مدة بقائه فيهم واما باعتبار ان
بعض الحكم بعد القلب لفيضان بعض آخر فبعضها يتقدم وبعضها
يتاخر واما باعتبار ان نزولها اما على طريق سلسله الترتيب التى
اولها العقل الاول والتدريج فيه ظاهر واما على طريق الوجه الخاص
والتدريج فيه باعتبار ان النازل نزل على الروح اولا بحسب الاجمال
ثم على القلب ثانيا بالتفصيل والحكم الشرايع المشتمل على العلوم والمعا
التى هى الحكمه العلميه وعلى الاخلاق المرضيه والاعمال الصالحة
التى هى الحكمة العمليه على قلوب الكلم القلب حقيقه جامعه بين الحقايق
الجسمانيه والقوى المزاجيه وبين الحقايق الروحانيه والخصايص النفسانيه
والتجلى الخصيص بحقايق الجوهر الروحانى النفسانى تجلى متعين من حضرة
القدس والنزاهه والوحدة والعلو والفعل والشرف والحيوه والنورية
والتجلى المخصوص بالجسم متعين باضداد ما للروح والنفس وذلك
لتعين التجلى فى كل قابل بحسبه فلما ظهرت الحقيقه القلبيه باحدية الجمع
استعدت لقبول تجلى الحق وفيض جمعى كمالى احاطى لا يمكن تعينه فى كل واحد
من الجوهرين ولا فى حقايق كل من الطرفين على الانفراد وهذا الفيض المخصوص
بالقلب انما يكون تعينه من الحضرة الالهيه الكماليه الجمعيه واذا تحققت
ذلك فاعلم ان انزال الحكم من الحضره الاحديه الجمعية الالهيه انما يكون

على القلوب الاحديه الجمعيه الكماليه الانسانيه بين حقايق الروح
والنفس والجسم لا على الروح والنفس فقط او على القوى الجسمانيه وحدها
ولذلك خص القلوب بالذكر والمراد بالكلم التى هى جمع كلمه اعيان الاسماء
عليهم السلم ولذلك اضاف القلوب اليها قال الشيخ الكبير صدر الدين القونوى
رضى الله عنه فى كتاب النفحات ان لصوره معلوميه كل شى فى عرصة العلم الازلى
الازلى مرتبة الحرفيه فاذا صبغه الحق بنوره الوجودى الذاتى وذلك لتحركه
معقولة معنويه تقتضيها شان من الشيون الالهيه المعبر عنه بالكتابه سمى
تلك الصوره اعنى صوره معلوميه الشى المراد تكونه كلمه وبهذا الاعتبار
سمى الحق سبحانه الموجودات كلمات ونبه على ذلك فى غير ما موضع من كتابه العزيز
فسمى عيسى على نبينا وعليه الصلوه والسلم كلمه وقال ايضا لا تبديل لكلمات
الله وقال الحق وارواح عباده اليه يصعد الكلم الطيب اى الارواح الطاهره
فاذا فهمت هذا عرفت ان شيئيه الاشياء من حيث حقيقتها شيئيه ثبوتيه
فى عرصة العلم ومقام الاستهلاك فى الحق سبحانه وانها بعينها فى عرصة الوجود
العينى باعتبار انبساط نور وجود الحق عليها وعلى لوازمها واظهارها
لها لا له سبحانه هى كلمه وجوديه فلها بهذا الاعتبار الثانى شيئيه وجوديه
بخلاف الاعتبار الاول باحديه الطريق الامم الامم بالفتحتين المتوسط بين
القريب والبعيد قال ابن السكيت الامم بين القريب والبعيد والمراد بالطريق
اما طريق التوحيد الذى عليه جميع الانبياء ومتابعيهم المشار اليه بقوله و
ان هذا صراطى مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله و
توصيفه بالامم باعتبار انه متوسط بين قرب التنزيه وبعد التشبيه واما
الجمع الكماليه الانسانيه بين حقايق الروح الذى له القرب وبين حقايق
الجسم الذى له البعد فانها كالطريق لنزول الحكم من حضرة الاحديه الكماليه
الالهيه على القلوب والمراد باحديه الطريق اما وحدته النوعيه التى يتحد فيها

افراده واما احديه جمع للمقابلات والباء اما للملابسه على ان تكون الجار
المجرور صفه لمصدر محذوف اى تنزيلا متلبسا باحديه الطريق او حالا من الحكم
او القلوب او الكلم ولا يخفى وجه صحه كل منها لفظا ومعنى واما للسببيه
متعلقا بالتنزيل فانه مسبب عن سلوك طريق التوحيد وعن اتصاف القلب بالجمعيه
الكماليه الانسانيه ايضا واما متعلق به على تضمينه معنى الاخبار اى الله سبحانه
ينزل الحكم مخبرا باحديه الطريق واما للظرفيه كما فى قولهم حججت بطريق الكوفة
فان كلا من طريق التوحيد والجمعه الانسانيه طريق التنزل ومحله من المقام
الاقدم من ابتدائيه اى هذا التنزل مبتدى من مقام هو اقدم من ان يكون
قدمه مقابلا للحدوث والمراد به مرتبه الاحديه الذاتيه التى هى منبع لفيضان
الاعيان واستعداداتها فى الحضرة العلميه اولا ووجودها وكمالاتها
فى الحضره العينيه بحسب عوالمها واطوارها الروحانيه والجسمانيه ثانيا
وانما كانت اقدم لان المراتب الالهيه وان كانت كلها فى الوجود سواء لكن
العقل يحكم بتقدم بعضها على بعض كالحيوه على العلم والعلم على الاراده والاراده
على القدره واقدمها الاحديه الذاتيه وان اختلفت الملل اى الاديان المتعدده
بتعدد اصحاب الشرائع والنحل اى المذاهب المنشعبه من كل دين بتعدد المجتهدين
وقوله لاختلاف الامم عله لاختلاف الملل والنحل اى هذا الاختلاف انما وقع
لاختلاف واقع بين الامم فى امزجتهم واحوالهم ومراتبهم وعرفهم وعاداتهم
وما خذ نظرهم ومعتقداتهم فاختلف شرائعهم ومذاهبهم فى تلك الشرايع
بسبب تلك الاختلاف وذلك لا يقدح فى وحدة اصل طريقتهم وهو الدعوة الى الله
والدين الحق وصلى الله اى افاض رحمته بالتجليات الذاتيه والاسمائيه والصفاتيه
على ممد الهمم القابله للترقى فى مراتب الكمال وذلك الامداد انما يكون بترقيف
المقام الذى تعلقت به الهمه والكمال الذى تعلقت به وتعريف ما هو اعلى
وافضل وبيان حاله هى اعز واكمل وذلك الامداد انما هو من خزائن الجود والكرم
وهى

وهى الحضرات الاسمائيه الالهيه بالقيل الاقوم الاعدل بين تعريض
وتصريح وكتم وافشاء وايجاز واسهاب وبشارة ونذارة محمد واله
الذين يخلفونه فى امور دينه صلى الله عليه وسلم ومواريثه العلميه والمقاميه
والحاليه وسلم عليه بالاسم السلام يسلم اليه فيه حقائق الكمال ويعطيه
السلامه عن سطوات تجليات الجلال ويهبه السلامة عن الانحرافات والتحقق
بحقائق المرتبه الاعتداليه اما بعد فانى رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم
فى مبشرة اى رؤيا صالحة وهى لا تستعمل مع موصوفها فلا يقال رؤيا
مبشرة اريتها بارائها الحق سبحانه اياى من غير قصد وتعمل منى فتكون مبرأة
من الاغراض النفسانيه والخيالات الشيطانيه فى العشر الاخر من محرم سنة
سبع وعشرين وستمائة واختص المحرم من الشهور بهذه المبشره لانه رضى الله
عنه فتح له فى اوائل فتحه من المحرم ايضا على ما روى عنه رضى الله عنه انه اخذ
الخلوة اول مرة باشبيليه من بلاد اندلس بتسعة اشهر لم يفطر فيها دخل
فى غرة المحرم وامر بالخروج يوم عيد الفطر وبشر بانه خاتم الولاية المحمدية
بمحروسه دمشق وبيده صلى الله عليه وسلم التى مظهر تصرفه بالاخذ
والعطاء كتاب فقال صلى الله عليه وسلم لى هذا اشارة الى ما بيده من الكتاب
كتاب فصوص الحكم اخبارا بانه عند الله سبحانه مسمى بهذا الاسم او تسمية
من عنده صلى الله عليه وسلم او حكما منه بانه كتاب مشتمل على بيان خلاصة
الحكم المنزله على قلوب الانبياء عليهم السلام او بيان محالها وهى هذه القلوب
فان فص الشى خلاصته وفص الخاتم ما ينقش عليه اسم صاحبه وتكون
التسميه به من الشيخ رضى الله عنه خذه فى سرك وغيبك واخرج به فى
الحس والشهادة الى الناس المتحققين بالانسانيه ينتفعون به وسياق
الكلام يقتضى ان تكون قوله ينتفعون مجزوما باسقاط النون لكونه
بحسب الظاهر جوابا للامر لكنه صلى الله عليه وسلم جعله اخبارا ابتدائيا

بان المحققين بالانسانه ينتفعون به الى يوم القيمه لمزيد اعلام
وبشاره للشيخ رضى الله عنه وهو جواب سؤال مقدّر كانه صلى الله عليه وسلم
سئل ان هذا الحكم عزّ وتعلو عن ان يخرج بها الى الناس الحيوانيين فاجاب
صلى الله عليه وسلم بان فيهم ناسا موهلين للكمال ينتفعون به فقلت السمع
والطاعة لله سبحانه لانه رب الارباب ورسوله لانه خليفته وقطب
الاقطاب واولى الامر اى الخلفاء الذين لهم الحكم فى الباطن والملوك
الذين هم الخلفاء للخليفة الحقيقية فى الظاهر منا اى من نوعنا واهل
ديننا كما امرنا به فى قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر
منكم وفى التحقيق الطاعه كلها لله سبحانه تاره فى مقام جمعه وتارة
فى مقام تفصيله ويمكن ان يجعل الاشارة فى الوجوه الثلثه الى طاعه
صلى الله عليه وسلم من ثلث حيثيات احدها من حيث كونه صلى الله عليه وسلم
مظهر اللاسم الله وثانيها من حيث كونه صلى الله عليه وسلم رسولا منه
وثالثها من حيث كونه صلى الله عليه وسلم ولى الامر على جميع الكمل فحققت
الامنية اى ادركت حقيقه امنيته ومراده صلى الله عليه وسلم بالكتاب
الذى اعطانيه بتجديده وتعيينه امنيته ومراده به او جعلتها محققه
فى الخارج فعلى الاول يكون المقصود من الابراز فى قوله فيما بعد الى ابراز
هذا الكتاب اخراجه من العلم الى العين وعلى الثانى ابرازه بعد ذلك
الاخراج الى المنتفعين به واخلصت النيه عن الاغراض النفسانيه
وجردت القصد والهمة عنها فصرت احدى القصد والهمه فيما
هممت به من غير ان يشوبه شائبة غرض الى ابراز هذا الكتاب من العلم
الى العين او الى المنتفعين به كما حدّه لى وعينه رسول الله صلى الله عليه وسلم
من غير زيادة منى بان لا ابرز ما لم يحده صلى الله عليه وسلم ولا نقصان
بان لا ابرز ما حده صلى الله عليه وسلم فان مقام الامانة لا يحتمل الخيانة

بالزياده

بالزياده والنقصان وسالت الله سبحانه ان يجعلنى فيه اى فى ابراز
هذا الكتاب وفى جميع احوالى من عباده الذين ليس للشيطان عليهم
سلطان اى تسلط وغلبه اشارة الى قوله تعالى ان عبادى ليس لك
عليهم سلطان وهم العارفون الذين يعرفون مداخله الواقفون
مع الامر الالهى لا يتعدون عنه وان يخصنى فى جميع ما يرقمه بنانى
وينطق به لسانى وينطوى عليه جنانى بالالقاء السبوحى المنزه
عن الوساوس الشيطانيه والهواجس النفسانيه والنفث الروحى الحاصل
من روح القدس ماخوذ من قوله صلى الله عليه وسلم ان روح القدس
نفث فى روعى ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والنفث هو ارسال
النفس استعير للافاضه فى الروع النفسى الروع بضم الراء وسكون الواو
القلب ولما كان القلب فى الوجود الانسانى عند تقابل النسختين الافاقيه
والانفسية بمثابه النفس الكليه نسبه اليه اى فى القلب الذى هو فى النسخه
الانسانيه بمنزله النفس الكليه فى نسخه العالم فيصير العلوم المجمله الفائضه
من الروح مفصله فيه بالالتاييد الاعتصامى الباء متعلق بالالقاء
والنفث اى يكون ذلك الالقاء والنفث تاييدا لله سبحانه المسبب
عن الاعتصام والالتجاء به قال تعالى ومن يعتصم بالله فقد هدى الى
صراط مستقيم والهدايه الى الصراط المستقيم نوع من التاييد حتى اكون
مترجما غاية لقوله سالت الله اى سالت الله ما سالت حتى اكون مترجما
عما حده لى رسول الله صلى الله عليه وسلم واراد الله سبحانه اظهاره على
لسانى لا متحكما بالتصرف النفسانى فيه بالزياده والنقصان ليتحقق
اى يعلم حقيقه من وقف عليه من اهل الله الذين لهم مشرب الكمال
الاحدى الجمعى الالهى لا المتقيدين بالمشارب والاذواق الجزئيه التقييديه
الاسمائيه اصحاب القلوب التى تتقلب مع الحق سبحانه حيث تجلى ووسعته

ثما الكربه ولا اعرضت عنه فى تنوعات ظهوره لشونه انه اى هذا
الكتاب من حيث معانيه واسراره بل من حيث الفاظه وعباراته ايضًا
من مقام التقديس المنزه عن الاعراض النفسيه التى يدخلها التلبيس فان
الاغراض تارة تلبس الحق صورة الباطل فتعرض النفس عنه وتزيفه وتارة
تلبس الباطل صوره الحق فتقبل عليه وتروجه وارجوا ان يكون الحق
لما سمع دعائى قد اجاب ندائى لسان ادب مع الله تعالى فان الكمل
المطلعين على اعيانهم الثابته واستعدادتها لا يطلبون من الله سبحانه
الا ما اقتضيه اعيانهم واستعداداتها فهم متيقنون باجابة دعائهم
وفى اضافه السمع الى الدعاء والاجابه الى النداء قد تقع لبعض الناس
ان العكس انسب لان المقصود من النداء الاسماع ومن الدعاء الاجابة
وكانه رضى الله عنه لاحظ قوله تعالى انك لسميع الدعاء ولما تيقن
الاجابه من الله تعالى قال فما القى اليكم الا ما يلقى الى مما تضمنه هذا
الكتاب من اسرار الانبياء عليهم السلم والحكم المخصوصة بهم والملقى
الى هو الله سبحانه من الحضرة المحمديه الختميه الكماليه الالهيه
ولا انزل فى هذا المسطور الا ما ينزل به على والمنزل ايضا هو الله سبحانه
من تلك الحضره ولما علم رضى الله عنه سبق اوهام المحجوبين من هذا
الكلام الى ادعائه النبوه والرساله قال ولست بنبى ولا رسول لان
النبوه التشريعيه والرساله قد انقطعتا ولكنى وارث لرسول الله
صلى الله عليه وسلم فى العلوم الالهيه والاحوال الربانيه والمقامات
والمكاشفات والتجليات ولاخرتى التى سعى اليها امرى لاخر من مراتب
الكمال حارث ولما لم يكن لى تصرف فيما اذكره فمن الله الذى فنيت فيه
فنا لا ظهور لى ابدا فاسمعوا واذا اشتبه عليكم شىء منه الى الله فارجعوا
ليطلعكم عليه باشراق نوره على قلوبكم واذا ما سمعتم من الله لا منى لفنائى

طرح
فيه ما اتيت به صورة والاتى به هو الله حقيقه فعوا امر لجمع الخاطر
من وعى يعى اذا حفظ اى احفظوه بدرك معانيه وتحقق اسراره ثم
بالفهم فصلوه مجمل القول واجمعوا مفصله اى فصلوا ما كان مذكورا
فيه على سبيل الاجمال وفرعوا عليه فروعه واجملوا ما كان مذكورا فيه على
التفصيل ولاحظوه على وجه الكليه والاجمال لتكونوا عالمين بالفروع فى عين
الاصول وبالاصول فى عين الفروع او فصلوا مجمل القول الذى ذكرته
فى المراتب والمقامات واجمعوا بين كل مقام واهله بتنزيل كل فى مقامه
ثم منوا به على طالبيه المستعدين المستحقين له اى اعطوهم اياه عطاء
امتنانيا غير طالبين منهم عوضا لا تمنعوا اى لا تمنعوه بخلا وضنة بل اعملوا
بامر النبى صلى الله عليه وسلم حيث امرنى بابرازه واظهاره للانتفاع هذه
الامور الفائضه عليكم من الحقائق والاسرار هى الرحمه التى وسعتكم اى
شملتكم فوسعوا انتم ايضا تلك الرحمه على الطالبين وكونوا اعوان الله
ورسوله فى ايصالها اليهم ومن الله ارجوا ان اكون ممن ايد بتاييد الله
سبحانه فتايد بقبوله اياه وبعد التاسد ايدعنيه بان يجعله مستعدا
للتاسد الالهى عين الارشاد وقيد بالشرع المحمدى المطهر فتقيد به وقيد
غيره به وحشرنا فى زمرة الفائزين لمتابعته بالسعاده العظمى والدرجة
العليا فى الاخره كما جعلنا من امته التابعين له فى الدنيا فاول ما القاه
المالك الحق مطلقا او باعتبار ظهوره وتجليه فى الصوره المحمديه على العبد
المملوك له اراد به نفسه رضى الله عنه عبر رضى الله عنه عن الملقى
بالمالك وعن الملقى اليه بالعبد اشاره الى انه سبحانه مالك آمر وهو
مملوك مامور والمملوك المامور فى امتثال ما امر به معذور من ذلك
اى من كتاب فصوص الحكم **فص حكمة الهية فى كلمة آدمية**
فص الشىء خلاصته وزبدته وفص الخاتم ما يزين به الخاتم ويكتب عليه الاسم

صاحبه قال ابن السكيت كل ملتقى عظمين فهو فص والالهيه اسم مرتبة
جامعة لمراتب الاسماء والصفات كلها ففص الحكمة الالهيه عبارة
عن خلاصة العلوم والمعارف المتعلقه بالمرتبه الالهيه او عبارة عن محل
ينتقش بها وهو قلب الانسان الكامل فان الفص كانه قد انطوى على قوسى
حلقة الخاتم وانطبق على احديه جمعها وكانه ختم بما ينطبع فيه من الصور
ويعرب عن كلتها وكانه تابع لقالبه من التربيع والتثليث والتدوير وغيرها
ومستتبع لما يرد عليه كذلك قلب الانسان الكامل له الانطواء على قوسى
الوجوب والامكان والانطباق على احديه جمعها وله ان يعرب عما هو فيه
من صور الحقائق وينبئ عن احديه جمعها وكذلك له صورة تابعة لمزاج الشخص
كان له ان يستتبع تجلى الحق ويصوره بصورته على ما نص عليه الشيخ رضى الله
عنه في الفص الشعيبى ولا يبعد ان يجعل الفص عباره عن احديه جمع تلك العلوم
والمعارف بناء على ان احديه جمع الاشياء زبدتها وخلاصتها او على ان الفص
الذى هو ملتقى قوسى حلقة الخاتم او ملتقى كل عظمين بمنزله احديه جمعهما
والمراد بالكلمه في كل موضع من هذا الكتاب عين النبى المذكور فيه من حيث خصوصيته
وحظه المتعين له ولامته من الحق سبحانه فالحاصل ان اول ما القاه المالك
عليه خلاصة علوم ومعارف متعلقه بالمرتبه الالهيه متحققه في كلمه آدميّة
او خلاصة تلك العلوم والمعارف او المحل القابل لها او احديه جمعها متحققه
في كلمة آدمية وانما خصت الحكمه الالهيه بالكلمة الادميه فانها كما كانت
المرتبة الالهيه عباره عن احديه جمع الاسماء الالهيه كذلك كانت الكلمة
الادميه عباره عن احديه جمع مظهريتها فناسب ان تخص بها لما
شاء الحق سبحانه بمشية ازليه هى الاختيار الثابت له سبحانه وليس اختياره
سبحانه على النحو المتصور من اختيار الخلق الذى هو تردد واقع بين امرين
كل منهما ممكن الوقوع عنده فيترجح احدهما لمزيد فائدة ومصلحة لان

هذا

هذا مستنكر في حقه سبحانه اذ لا يصح اليه تردد ولا امكان حكمين مختلفين
بل لا يمكن غير ما هو المعلوم المراد في نفسه فان قلت فكيف يصح قولهم
ان شاء اوجد العالم وان لم يشا لم يوجد قلت صدق الشرطيه لا تقتضى
صدق المقدم او امكانه فقوله تعالى ان لم يشا غير صادق بل غير ممكن وقال
قد قال بعضهم في قوله تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل اى ظل التكوين على
المكونات ولو شاء لجعله ساكنا ولم يمده فان للحق لو لم يشا ايجاد العالم
لم يظهر وكان له ان لا يشاء فلا يظهر قلت هذا امالة الى الايجاب المتوهم للعقول
الضعيفه واما باعتبار انه سبحانه باعتبار ذاته الاحديه غنى عن العالمين
فاذا نظر العقل الى غناه وعدم اقتضائه لذاته احد المتقابلات حكم بان له
ان لا يشاء وجود العالم فلا يظهر العالم واما اذا نظر الى علمه الشامل
حكم بعدم مشيته بل بعدم امكانها من حيث اسمائه كلها الحسنى اى الناشيه
في بلوغها الى مرتبة الكمال وترتب آثارها عليها التى لا يبلغها الاحصاء والعد
من حيث جزئياتها وان كانت كلياتها منحصرة في تسعة وتسعين او الف
وواحد وانما قيد بالحيثيه لان ذات الحق سبحانه باعتبار اطلاقها له
مرتبه الغنى عن العالمين ليس نسبه اقتضاء شى من العالم ومشيته اليها
اولى من نسبه عدمهما وباعتبار تقييدها ببعض الاسماء لا تقتضى المظهر
الجامع بل ما يكون مظهرا له فقط فاقتضاؤها المظهر الجامع لا يكون الا
من حيث جميع اسمائها الحسنى فلهذا قيد المشيه بهذه الحيثيه ان يرى
اعيانها المتمايزة بعضها عن بعض في التعقل وذلك باعتبار مرتبه الواحديه
وان شئت قلت ان يرى عينه المتحده الغير المتميز فيها اسم عن اسم وذلك
باعتبار مرتبه الاحديه ويمكن ان يقال تجويز العبارتين انما هو بالنسبه
الى المرتبه الواحديه فان الاسماء فيها اعتبارين احدهما اعتبار وحدة
الذات وثانيهما اعتبار كثرة النسب والاعتبارات فالعبارة الاولى بملاحظة

الاعتبار الثاني والثانية بملاحظة الاول فكون اي مكون جامع
وحداني الذي يظهر فيه كل اسم وشان وصفة بصورة الجميع ووصفه
وحكمه بحيث يضاهي الشان الكلي الذي هو التعين الاول وهذه الجمعية
انما تكون بامرين احدهما اشتماله على الاسماء كلها بحيث لا يشذ
شيء منها وثانيهما صلاحية مظهريته لها كلها فان مجرد الاشتمال لا يستلزم
صلاحية المظهرية والا لكان كل موجود مظهرا جامعا والى الاول اشار
بقوله يحصر الامر اي امر الاسماء كلها وعلله بقوله لكونه متصفا بالوجود
لان اتصافه بالوجود انما يكون بتجلي الوجود الحق فيه باحدية جمع جميع شئونه
واتصافه باسمائه والى الثاني بما عطف عليه اعني قوله ويظهر به اي بالكون
الجامع سره اي سر الحق وهو اسماؤه المستجنة في غيب ذاته اليه اي الى
الحق سبحانه ويحتمل ان يكون قوله يظهر به عطفا على يرى ويكون قوله
لكونه موجودا متعلقا بقوله يرى على انه علة مصححة للرؤية فان الشيء
ما لم يكن موجودا لم يصح رؤيته فتعلق المشية الذي هو المعنى المقصود
الاصلي والعلة الغائية من ايجاد العالم ظهور الحق سبحانه في هذا المظهر الجامع
وشهوده فيه شئونه وصفاته على وجه ينصبغ كل منها باحكام الآخر
اعلم ان رؤية الحق سبحانه اعيان الاسماء في الكون الجامع ينبغي ان يكون
غير العلم بها فان العلم بها ثابت ازلا وابدا لا احتياج فيه الى المظهر ولا سبق
مشية فالمراد بها اما العلم بعد الوجود فيكون التغير في المعلوم لا في العلم
فالعلم بالشيء قبل وجوده علم وبعد وجوده رؤية وشهود ولكن ليس فيه
مزيد فائدة واما الابصار اما نظرا الى مقام الجمع على ان يثبت البصر
للحق سبحانه مغايرا للنسبة العلمية سواء كانت صفة وجودية او نسبة
اعتبارية فالشيء قبل وجوده معلوم وبعد وجوده مرئي مبصر فان الشيء
ما لم يوجد لم يبصر واما نظرا الى مقام الفرق فكون الاشياء مرئية للحق

سبحانه باعتبار ظهوره في المظاهر فيكون رائيا في المظاهر كما انه مرئي فيها
فان قلت اعيان الاسماء امور معقولة فكيف يتعلق الرؤية بها قلت ذلك
انما هو باعتبار اتحاد الظاهر بالمظهر فان قلت بعض المظاهر ايضا غير
مدركة بالبصر كالمجردات قلت اذا كان البصر مستندا الى مقام الجمع فيمكن ان
لا يكون المبصر مشروطا بان يكون المبصر ماديا واذا كان مستندا الى مقام
الفرق فيمكن ان يكون المراد به قوة العلم والحضور سواء كان بالبصر او البصيرة
فان قلت اعيان بعض الاسماء واثارها انما تدرك بسائر القوى كالسمع
واللمس والذوق والشم والقوى الباطنة فما وجه التخصيص بالرؤية
قلت المراد بالرؤية اما الاحساس مطلقا بل الادراك بعد الوجود او ترك
ما عداها لانه يعرف بالمقايسة ولما كان لقائل ان يقول ان الحق سبحانه
كان يعلم الاسماء واعيانها ويراها ويشاهدها ازلا في مجلى التعين الاول
والثاني من غير وجود الكون الجامع في الخارج فاي حاجة الى وجوده على
المشية دفع ذلك بقوله فان رؤية الشيء نفسه بنفسه من غير توسط
ظهوره في المظهر ما هي اي تلك الرؤية مثل رؤيته نفسه في امر آخر يكون هذا
الامر له اي لذلك الشيء كالمرآة لانطباع صورته فيه فانه اي ذلك الشيء حين
يظهر في المظهر يظهر له نفسه في صورة يعطيها المحل المنظور فيه بحسب
قابليته لتجليه مما لم يكن اي من صورة لم يكن يظهر هذه الصورة له اي
لذلك الشيء بنفسه من غير وجود هذا المحل المنظور فيه ولا تجليه اي تجلي ذلك الشيء
له اي لهذا المحل ولما كان الرائي ههنا هو الحق سبحانه عبر عن التقابل بالتجلي
وقرأ بعضهم ولا تجلية بالتاء على وزن تفعلة اي ومن غير تجلية للمحل من الجلاء
ثم انه لذلك القائل ان يعود ويقول كما كان الحق سبحانه يعلم نفسه بدون الكون
الجامع كذلك كان يعلمها مع ما يلحقها عند ظهورها فيه فاي حاجة الى وجوده
صلة المشية في الحقيقة هي الرؤية المغايرة للعلم على اي وجه كانت لا غيره لانه قال

يلزم من ذلك استكماله سبحانه بغيره لانه يقال هذا الشى الذى هو له
كالمرآة من مظاهره التى ليست غيره مطلقا بل من وجه ولا يخفى ما فى هذا
الجواب فان مرآتية هذا الشى انما هى من جهة المغايرة فلزم الاستكمال به من
حيث انه غيره ويعود المحذور فالحق فى الجواب ان يقال ان الحق سبحانه كامل
ذاتيا واسمائيا وامتناع استكماله بالغير انما هو فى الكمال الذاتى لا الاسمائى
فان ظهور اثار الاسماء يمتنع بدون المظاهر الكونية ولما بين رضى الله عنه
تعلق المشية بوجود الكون الجامع اراد ان يذكر وجود شرائط وجوده بل متممات
بجمله حاليه فقال وقد كان الحق سبحانه اوجد العالم كله اى افاض على اعيانه
الثابتة وجودا عيانيا بوجود شبح مستوى معدّ للارواح فيه فان كلام الموجدين
يستتبع وجود امر آخر فوجود العالم يستتبع وجود الكون الجامع ووجود الشبح
المستوى يستتبع وجود الروح ونفخه فيه فكان اى العالم بلا وجود الكون
الجامع الذى هو بمنزلة الروح له كمرآة غير مجلوة لان الروح للشبح المسوّى
بمنزلة الجلاء للمرآة اذ بهما كمالهما ثم انه رضى الله عنه بين حال الممثل به
ليعلم حال الممثل له فقال ومن شان الحكم الالهى واجراء سنته انه تعالى
ما سوّى محلا اى مزاجا يصلح لفيضان الروح عليه وانما قيدنا
بذلك ليصح قوله لا بد وان يقبل روحا الهيا فان تسويه بعض المحال
كموضوعات الاعراض لا يستتبع الروح الالهى الا ولا بد ان يقبل روحا الهيا
تكون عند التسوية وتعلق بالمستوى كالارواح الجزئية لجمهور الناس او
تعلق به عند التسوية بعد ما كان موجودا قبلها كالارواح الكلية للكمّل
من اولياء الله عبّر عنه اى عن ذلك القبول بالنفخ فيه اى فى المحل المسوّى وفيه
مسامحة لان قبول الروح لازم للنفخ لا عينه فالاولى ان يجعل عبارة عن افاضة
الروح لا عن قبوله لان النفخ صفة النافخ لا المنفوخ فيه وقال الشيخ مؤيد
الدين الجندى رحمه الله وفى قوله عبّر عنه يعود الضمير الى الروح لا

بمعنى

بمعنى ان الروح هو النفخ بل بمعنى ان الله ذكر تعين الروح فى المحل
بعد التسوية بهذه العبارة فقال تعالى ونفخت من روحى وما هو
اى النفخ الا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسوّاة وفيه ايضا
مسامحة فان حصول الاستعداد ملزوم للنفخ لا عينه وجعله للقبول
يابى عنه قوله لقبول الفيض والتسوية قوله المسوّاة وجعله الشيخ الجندى
رحمه الله لشان الحكم الالهى وفيه بعد والتسليم اللام فى قوله لقبول الفيض
متعلق بالاستعداد وقوله التجلى الدائم الذى لم يزل اى من الازل ولا
يزال اى الى الابد بدل من الفيض بدل الكل والفيض مفعول للقبول
وفاعله الصورة المسوّاة ومعنى قبولها الفيض اعنى التجلى المذكور
وان كانت موجودة الان ذلك التجلى هيولانى الوصف وانما يتعين
ويتقيد بحسب المتجلى له فاذا كان المتجلى له عينا ثابتة غير موجودة
يكون هذا التجلى بالنسبة اليه تجليا وجوديا وان كان موجودا
خارجيا كالصورة المسوّاة يكون التجلى بالنسبة اليها بالصفات وبعدد
صفة غير الوجود كصفة الحيوة هاهنا وفى بعض النسخ فيض التجلى
بدون اللام فالاضافة بيانية والمعنى ما سبق او لامية والفيض
عبارة عما يفيده التجلى المذكور للصورة المسوّاة من صفة الحيوة او
عن الروح المفاض المتعلق بها ونصب التجلى الدائم على ان يكون مفعولا
للقبول والفيض فاعلا له لا يظهر صحة معناه الا بتكلف وتعسف
ولما كان امر الوجود دائرا بين الفاعل والقابل والفعل والاثر واستناد
كل من الفاعل والفعل والاثر الى الحق سبحانه ظاهر مما سبق فلم يبق غير
مستند اليه سبحانه الا القابل اعنى الاعيان الثابتة القابلة على افاضة
الحق سبحانه وتجليه الذى الدائم هو فعله فيض الوجود فلذا قال
وما بقى غير مستند الى الحق سبحانه الا قابل وهو الاعيان الثابتة

القابله للتجلي الوجودي الدائم والقابل لا يكون الا من فيضه الاقدس
من شوائب الكثره وهو عباره عن التجلي الحبي الذاتي الموجب لوجود الاشياء
واستعداداتها في الحضرة العلميه والفيض المقدس عباره عن التجلي
الوجودي الموجب لظهور ما تقتضيه تلك الاستعدادات في الخارج م
فالامر اي امر الوجود كله منه اي من الحق سبحانه ابتداؤه بحسب فيضه الاقدس
وتجليه بصور الاعيان الثابته في العلم ومنه انتهاؤه ايضا بحسب فيضه
المقدس وتجليه بصور الاعيان الموجوده في العين واليه يرجع الامر
كله بالفناء فيه اخرا كما ابتدا منه عند الوجود عن عدم اولا فاقتضى الامر
جواب لما والفاء لبعد العهد اي امضى المذكور الامر من المشيه والتسويه
وكون شان الحكم الالهي ما ذكر جلاء مراة العالم ونفخ الروح في الصوره
المستواه فكان ادم بوجوده العيني عين جلاء تلك المراه وبروح تلك
الصوره ولما انجر كلامه رضي الله عنه الى ان آدم روح صورة العالم
اراد ان يبين نسبه الملائكه القادحين في خلافته الى صوره العالم ومنشأ
محجوبيتهم عن ادراك كماله ليكون توطئه للتنبيه على خطائهم في ذلك القدح
كما سيجي عن قريب فقال وكانت الملائكه القادحون في خلافة ادم وهي
ما عدا الجبروت والنفوس المجرده من بعض قوى تلك الصورة التي هي
صورة العالم المعبر عنه في اصطلاح القوم الصوفيه المحققين با
بالانسان الكبير صوره كما يعبرون عن الانسان بالعالم الصغير
صورة وذلك لان النشاه واحده تفصيلها العالم واجمالها الانسان
وانما قلنا صورة لان الامر بحسب المرتبه بالعكس فان للخليفه
استعلاء على المستخلف عليه وانما قال رضي الله عنه من بعض
قوى تلك الصوره لان لها قوى اخر كالجن والشياطين فكانت
الملائكه له كالقوى الروحانيه من المتخيله والمفكره والحافظه والذاكره

والعاقله

والعاقله والحسيه كالباصرة والسامعة والشامة والذائقة واللامسة
التي هي في النشاه الانسانيه فكان النفس الناطقه تدبر البدن بواسطه
هذه القوى كذلك النفس الكليه تدبر العالم كله بواسطه الملائكه و
كل قوه من تلك القوى الملكيه محجوبه بنفسها عن مرتبه فضيله الجمعيه الانسانيه
الكماليه لا ترى ذاتها افضل من ذاتها بل ترى ذاتها افضل مما عداها
وان فيها بالهمزة المكسورة عطف على جمله كل قوه ومشعر بتعليل
مضمونها والضمائر كلها راجعة الى القوه وصححها القيصري بفتح
الهمزة وجعلها معطوفة على افضل من ذاتها والضمير للنشاه الانسانيه
ولكن يابى عنه قوله فيما تزعم اي ان في كل قوه في زعمها لا في الواقع الاهلية
لكل منصب عال ومنزله رفيعه عند الله كالخلافه لما عندها اي
عند كل قوه من الجمعيه الالهيه احديه جمع الاسماء والصفات الوجوبيه
والحقائق المظهريه الامكانيه دائرا بين ما يرجع من ذلك اي مما
عندها الى الجناب الالهي احديه جمع الاسماء الوجوبيه العاليه الفعاله
المؤثره وبين ما يرجع منه الى جانب حقيقه الحقائق الامكانيه السافله
المنفعله المتاثره وبين ما يرجع منه الى النشاه الحامله لهذه الاوصاف
اي القوى التابعه لها تبعيه الاوصاف لموصوفاتها الى ما تقتضيه
الطبيعه الكليه من الصور الروحانيه والمثاليه والجسمانيه وتوابعها
وفي بعض النسخ الطبيعه الكل فالكل بدل منها او عطف بيان لها ولما
كانت الطبيعه في عرف اهل النظر مختصه بالجسمانيات واراد تعميمها
كما تقتضيه الكشف وصفها بقوله التي حصرت قوابل العالم كله ومواده
اعلاه الروحاني واسفله الجسماني اعلم ان الحقائق ثلث حقيقه مطلقه
فعاله واحدة عاليه واجبه وجودها بذاتها وهي حقيقه الله سبحانه
والثانيه حقيقه مقيده منفصله سافله قابله للوجود من الحقيقه الواحده

بالفيض والتجلي وهي حقيقة العالم وحقيقة ثالثة احدية جامعة بين
الاطلاق والتقييد والفعل والانفعال والتأثير والتأثر فهي مطلقة
من وجه مقيدة من وجه آخر فعالة من جهة منفعلة من اخرى وهذه
الحقيقة احدية جمع الحقيقتين ولها مرتبة الاولية الكبرى والآخرية
العظمى وذلك لان الحقيقة الفعالة المطلقة في مقابلة الحقيقة المنفعلة
المقيدة وكل مفترقين فلابد لهما من اصل هما فيه واحد مجمل وهو فيهما
متعدد مفصل اذ الواحد اصل العدد والعدد تفصيل الواحد وظاهرية
هذه الحقيقة هي الطبيعة الكلية الفعالة من وجه والمنفعلة من آخر فانها
تتأثر من الاسماء الالهية وتؤثر في موادها وكل واحدة من هذه الحقائق
الثلث حقيقة الحقائق التي تحتها ولما سرت احدية جمع الوجود في كل حقيقة
من الجزئيات انبعثت انانية كل تعين تعين بان له استحقاق الكمال الكلي الالهي
ولما حققت ان تعين الكمال الاحدي الجمعي انما يكون بمناسبة الحال واستعداد
وهذا اي حصر الطبيعة قوابل العالم كله لا يعرفه العقل بطريق نظر
فكري بان يتحرك من المطالب المشعور بها بوجه الى مباديها المعلومة
ومنها الى تلك المطالب وذلك لان معرفة هذا الحصر لا يحصل الا بمعرفة
الطبيعة ومعرفتها على ما يؤدي اليه النظر الفكري لا يتجاوز عما هو معلوم
لعلماء الرسوم من اختصاصها بالاجسام السفلية والاجرام العلوية
بل هذا الفن اي النوع من الادراك والمعرفة لا يكون الا عن كشف الهي
حاصل بالتوجه والافتقار التام الى الله سبحانه وتفريغ القلب و
تعريته بالكلية من جميع التعلقات الكونية والعلوم والقوانين الرسمية
منه اي من ذلك الكشف الالهي يعرف ما اصل صور العالم المنطبعة
في مواده بفعل وتأثير من ذلك الاصل القابلة تلك الصور لارواحه
المنفوخة فيها ان كانت من الصور الجسمانية او الجسدانية المثالية

ولما

واما ان كانت من الصور المجردة فالمراد بارواحها الاسماء التي هي
مظاهر لها فان نسبة الظاهر الى المظهر نسبة الروح الى الصورة
المسواة له اعلم ان الطبيعة في عرف علماء الرسوم قوة من قوى النفس الكلية
سارية في الاجسام الطبيعية السفلية والاجرام العلوية فاعلة لصورها
المنطبعة في موادها الهيولانية وفي مشرب الكشف والتحقيق اشارة
الى حقيقة الهية فعالة للصور كلها وهذه الحقيقة تفعل الصور الاسمائية
بباطنها في المادة العمائية فان النشاة واحدة جامعة بحقيقتها الصور الحقانية
الوجوبية والصور الخلقية الكونية روحانية كانت او مثالية او جسمانية
بسيطة او مركبة والصور في طور التحقيق الكشفي علوية وسفلية والعلوية
حقيقية وهي صور الاسماء الربوبية والحقائق الوجوبية ومادة هذه الصور
وهيولاها العماء والحقيقة الفعالة لها احدية جمع ذات الالهية واضافية
وهي حقائق الارواح العقلية والمهيمية والنفسية ومادة هذه الصور
الروحانية هي النور واما الصور السفلية فهي صور الحقائق الامكانية وهي
ايضا منقسمة الى علوية وسفلية فمن العلوية ما سبق من الصور الروحانية
ومنها صور عالم المثال المطلق والمقيد واما السفلية فمنها صور عالم الاجسام
الغير العنصرية كالعرش والكرسي ومادتها الجسم الكل ومنها صور
العناصر والعنصريات ومن العنصريات الصور الهوائية والنارية و
المارجية ومادة هذه الصور الهواء والنار وما اختلط معهما من الثقلين
الباقيين من الاركان المغلوبين في الخفيفين ومنها الصور السفلية الحقيقية
وهي ما غلب في نشاته الثقيلان وهما الارض والماء على الخفيفين و
هما النار والهواء وهي تلك صور معدنية وصور نباتية وصور حيوانية
وكل عالم من هذه العوالم يشتمل على صور شخصية لا تتناهى ولا يحصيها
الا الله سبحانه والحقيقة الفعالة الالهية فاعلة بباطنها الصور

الاسماسه وبظاهرها الذى هو الطبيعه الكليه تفعل ماعداها من
الصور فالحقيقه الالهيه اصل جميع الصور والطبيعه الكليه التى هى
مظهرها اصل صور العالم كله فسمى هذا الكون الجامع المذكور انسانًا
وخليفة فاما انسانيته فلعموم نشاته المرتبية فان له ثلث نشآت
نشاه روحيه ونشاه عنصريه ونشاه مرتبية مى احديه جمعهما والعموم
انما هو للمرتبيه وحصره الحقايق كلها الهيه كانت اوكونيه وهو
اى الكون الجامع للحق سبحانه بمنزله انسان العين من العين اى الذى
يكون به النظر وهو اى انسان العين هو المعبر عنه بالبصر الذى به
يبصر الشى ويدرك فلهذا اى لمعنى الابصار المتضمن للانس سمى انسان
العين انسانا وهو فعلان من الانس للمبالغة فيه فانه الضمير
للشان اوللكون الجامع به اى بالكون الجامع المذكور نظر الحق سبحانه
الى الخلقه فرحمهم قوله فلعموم نشاته مقدمة لقوله فانه به نظر
الحق فانه لولم يكن نشاته عامه حاصرة للحقايق كلها لم يمكن به النظر
الى الخلقه كله وبوصيف انسان العين بقوله الذى به يكون النظر
وارداف الوصف بقوله وهو المعبر عنه بالبصر اشاره الى وجه
تسميه انسان العين بالانسان وهو كونه بحيث يبصر ويونس
به ولهذا فرع عليه قوله فلهذا سمى انسانًا وقوله وهو للحق بمنزله
انسان العين اشاره الى ان وجه التسميه كما انه متحقق فى انسان
العين كذلك متحقق فى الكون الجامع وقوله فانه به نظر الحق تعليل له
ولوجعل قوله فلهذا سمى انسانا على ان معناه فالكون الجامع بمنزله انسان
العين للحق سبحانه سمى ذلك الجامع الكون انسانا وجعل قوله فانه به نظر
الحق علة له لا لما ذكر فى الوجه الاول كان علة للعليه كما لا يخفى واذا
كهو وجه تسميه انسان العين بالانسان فى الكون الجامع فكانما

تسميه

تسميه انسان العين به كذلك يناسب بتسميه الكون الجامع به فليس المراد
ان تسميه الكون الجامع بالانسان بواسطه تسميه انسان العين به فان
العكس اولى كما لا يخفى وعلى هذا التقدير هنا الكلام وجه واحد للتسميه
لا وجهان ويمكن ان يجعل وجهين احدهما قوله لعموم النشاة
فان عموم النشاه وحصر الحقايق كلها يقتضى ان يكون له مع كل
حقيقه نسبه مخصوصة بها انس بالكل وانس الكل به فتحقق معنى الانس
فيه وثانيهما قوله وهو للحق بمنزله انسان العين فانه يفهم منه وجه
تسميه انسان العين به وهو محقق بعينه فى الكون الجامع كما عرفت
ثم اعلم ان الشيخ الكبير رضى الله عنه اورد فى كتاب الفكوك ان الانسان
الكامل الحقيقى هو البرزخ بين الوجوب والامكان والمرآة الجامعة
بين صفات القدم واحكامه وبين صفات الحدثان وهو الواسطة
بين الحق والخلق وبه ومن مرتبته يصل فيض الحق والمدد الذى هو سبب
بقاء ما سوى الحق الى العالم كله علوا وسفلا ولولاه من حيث برزخيته
التى لا تغاير الطرفين لم يقبل شى من العالم المدد الالهى الوحدانى لعدم
المناسبه والارتباط ولم يصل اليه انتهى كلامه وكان الشيخ رضى الله عنه
ما اراد بنظر الحق به الى الخلقه ورحمته عليهم الا وصول الفيض من مرتبته
اليهم فهو اى الانسان هو الحادث بوجوده العينى العنصرى بالذات
والزمان اما حدوثه الذاتى فلعدم اقتضاء ذاته الوجود واما حدوثه
الزمانى فلكون نشاته العنصرية مسبوقة بالعدم الزمانى الازلى
المقدم على سائر الاعيان باعتبار وجوده العلمى وعينه الثابته واما
بحسب وجوده العينى الروحى فان كان من الكمل فهو ايضا ازلى فان
نفوس الكمل كلية ازليه مساوقه فى الوجود للعقل الاول واما من كان
نفسه جزئيه يستحيل عليه ذلك لان النفوس الجزئيه لا تتعين الا ببدن

حصول المزاج وبحسبه فلا وجود لها قبل ذلك كذا قال الشيخ الكبير
في بعض رسائله والفرق بين ازليه الاعيان الثابته وبعض الارواح
المجرده وبين ازليه المبدع اياها ان ازليه المبدع تعالى نعت سلبي
نفي الاوليه بمعنى عدم افتتاح الوجود عن العدم لانه عين الوجود
وازليه الاعيان والارواح دوام وجودها مع دوام مبدعها مع
افتتاح الوجود عن العدم لكونه من غيرها والنشا الدائم الابدي النشا
النمو والارتفاع والازدياد والمراد به ذو النشا اي الذي ينمو ويزداد
دائما ابدا في المراتب هو الانسان الكامل فان اول مراتبه التعين الاول
الذي هو الحقيقه المحمديه ثم التعين الثاني الذي هو صورته التفصيليه
ثم العقل الاول ثم النفس الكل وهكذا الى اخر المولدات الذي هو نشاته العنصريه
ثم لا يزال يزداد وينمو بحسب التجليات الالهيه والشئونات الربانيه دائما ابدا
دنيا واخرة والكلمه الفاصله الجامعه فان الكلم ثلث كلمه جامعة
لحروف الفعل والتاثير التي هي حقائق الوجوب وكلمه جامعه لحروف
الانفعال التي هي حقائق الامكان وكلمه جامعة برزخيه بين حروف حقائق
الوجوب وبين حروف حقائق الامكان فاصله متوسطه بينهما وهي حقيقه
الانسان الكامل متمم العالم الناقص الفاقد للجمعيه الكماليه بوجوده العنصري
ووصوله الى الكمال الجمعي فانه لو لم يوجد هذا الانسان في العالم لم يحصل كمال
الجلاء والاستجلاء الذي هو العله الغائيه من ايجاد العالم وامداده
بوجوده ولم يقل به لان له تعينا ازليا علميا وظهورات في المراتب في
انسحاب الفيض الوجودي العيني عليه بحسب نشاته العنصريه تم العالم
ويكمل كما عرفت فهو اي الانسان من العالم كفص الخاتم من الخاتم فكما يكون
تمامية الخاتم وكماله بالفص ونقصانه بعدمه كذلك تمامية العالم و
كماله بالانسان ونقصانه بعدمه وهو اي الفص محل النقش اي نقش اسم

صاحب

صاحب الخاتم وغيره مما ينقش على الفصوص والعلامه التي بها يتميز
بعض عن بعض وبها يختم الملك على خزائنه لئلا يتصرف فيها احد فيبقى
محفوظا وكذلك الانسان الكامل هو محل نقوش الاسماء الالهيه وعلامه
احدية جمعها التي بها استحق ان يختم به على خزائن الدنيا والاخرة وسماه
الحق سبحانه خليفه حيث قال تعالى اني جاعل في الارض خليفه من اجل
هذا المعنى الذي هو الختم لانه اي الانسان الكامل لكونه ختما والحق سبحانه
بالانسان الكامل الختم هو الحافظ خلقه والى الاول ينظر قوله كما يحفظ
الختم الخزائن من التصرف فيها فما دام ختم الملك عليها لا يجسر اي لا يجتري
احد على فتحها اي مع ملك الخزائن والتصرف فيها الا باذنه اي الملك
فكذلك ما دام الانسان الكامل في العالم لا يتسلط حقائق المباينه والتمايز
التي في حقائق خزائن العالم على فتحها والتصرف فيها الا باذن الحق سبحانه
فاستخلفه اي الحق سبحانه الانسان الكامل في حفظ العالم من الخلل الذي
يقتضيه التفرقه والمباينه التي في حقائق العالم من الخصوصيات التي بها
يتميز بعضها عن البعض فلا يزال العالم محفوظا من هذا الخلل ما دام فيه
هذا الانسان الكامل وكان قائما بخلافه الحق سبحانه في حفظ العالم فاذا
اذن لهذا الانسان الكامل بالخروج عن الدنيا وامره بالانتقال عن خزائنها
الى الاخرى خربت الخزينة وانتهب ما فيها وحفظ العالم عباره عن ابقاء
صور انواع الموجودات على ما خلقت عليه الموجب لبقاء كمالاتها وآثارها
باستمداده من الحق التجليات الذاتيه والرحمة الرحمانيه والرحيميه بالاسماء
والصفات التي هذه الموجودات صارت مظاهرها ومحل استوائها اعلم
ان النشاة الدنيويه الحسيه بمنزله خزانه اختزن الحق سبحانه فيها الحقائق
الامكانيه المظهريه والحقائق الاسمائيه الالهيه الظاهرة بها ولا شك
ان كل واحدة واحدة من تلك الحقائق الامكانيه عباره عن احديه جمع

حقايق بسيطه متباينة متمايزه مقتضية بذاتها الافتراق والامتياز كما كانت
فى الرتبة العلميه متحدة بالوجود الواحد الذى يقتضى بذاته الوحدة وزوال
الكثره وباعتبار هذا الوجود الواحد ظهر بعضها متبوعًا وبعضها تابعًا وبعد
اتحادها بالوجود الواحد صارت حقيقة مظهريه يظهر فيها الاسماء الالهيه
بحسب قابليتها واستعدادها وجمعيتها ولما كان الكون الجامع والانسان
الكامل الحديه جمع جميع الحقايق الامكانيه المظهريه وكان المقصود الاصلى
والغايه القصوى من ايجادها وجوده العنصرى الذى هو مظهر لحديه
جمع الحقايق الالهيه كان وصول الامداد الالهى والتجلى الوجودى الى الحقايق
المظهريه كلها قبل وجوده العنصرى بواسطته ومن مرتبته فوضع ذلك
وبعد وجوده العنصرى عوض ذلك الامداد اليه بان وقع التجلى
الاحدى الوجودى الجمعى اولا على حقيقته الاحديه الجمعيه وبرقيقه
المناسبه التى بينه وبين كل حقيقه حقيقه سرى اليها ثانيا فما دام كان
ذلك الكامل مقصودًا ايجاده او بقاؤه فى النشاه الدنيويه ووصل فيض
التجلى من مرتبته او وجوده اليها بقيت تلك الحقايق محفوظه من الخلل الذى
يقتضيه التفرقه والمباينة التى كانت بينها قبل اتحادها بالوجود الواحد
الوحده الذاتيه كانت لذلك التجلى وكان كالختم عليها لئلا يفضها تسلط تلك
التفرقه والمباينة عليها واقتضاء التجلى التقلص والانسلاخ عنها الا تراه
اى الانسان الكامل اذا زال بان يرتحل خاتم الولايه المطلقه فلا يظهر بعده
انسان كامل وفك من خزانة الدنيا لم يبق فيها ما اختزنه الحق سبحانه فيها
من الحقايق المظهريه والاسماء الالهيه الظاهرة بها وخرج منها ما كان
فيها من الحقايق المظهريه والاسماء الالهيه والتحق بعضه اى التحق فى النشاه
الدنيا اى بعض ما اختزنه الذى له المرتبه الفرعيه والجزئيه ببعض آخر
له مرتبه الاصليه والكليه اى الفروع باصولها والجزئيات بكلياتها

الختم

كالحقائق

كالحقائق المواليد بالعناصر او التحق بعض الفروع ببعض آخر لرجوعهما الى الاصل
الجامع لهما او التحق فى النشاه الاخرى بعض ببعض لمناسبة منهما اما فى درجات
الجنان او دركات النيران او التحق بعض ما اختزنه الحق فى الدنيا ببعض ما اختزنه
فى الاخرى بانتقاله من الصوره الدنيويه الى الصوره الاخرويه فكان الصورة
الدنيويه التحقت بالصوره الاخرويه واندرجت فيها وانتقل الامر اى امر الظهور
والاظهار من النشاه الدنيا العنصريه الكثيفه الزايله الى النشاه الاخرة النوريه
اللطيفه الباقيه واختزن للحق الاسماء ومظاهرها فى خزانة الاخره فكان
ذلك الانسان الكامل ختما على خزانة الاخرة ختما ابديا كما كان ختما على خزانة
الدنيا ختما منفكا عنها ولما استخلف الحق سبحانه الانسان الكامل ومن شرط
الخليفه ان يكون على صوره المستخلف فرع رضى الله عنه على قوله فظهر جميع
ما فى الصوره الالهيه يعنى احديه جمع الاسماء الالهيه وصور اجتماعها
من الاسماء بيان لما فى الصوره فى هذه النشاة الانسانيه الجامعه بين النشاه
الروحانيه والعنصريه التى هى احديه جمع مظهريات تلك الاسماء فحازت
اى جمعت هذه النشاه رتبه الاحاطه بجميع الاسماء والجمع اى ورتبه جمعية
مظاهرها بهذا الوجود اى الوجود العينى العنصرى وبه اى بكونه حائزا
رتبه الاحاطه والجمع قامت الحجه اى حجه الحق سبحانه فى ادعاء استحقاقه
الخلافة حيث قال انى جاعل فى الارض خليفه على الملائكه القادحين فى ذلك
الاستحقاق بقولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك
الله بنبيك يعنى الملائكه وانظر من اين اتى على من اتى عليه مبنى المفعول
يقال اتاه واتى به واتى عليه اى ولا تستعمل مبنيا للمفعول الا الاول المكان
يريد رضى الله عنه اتيان المعاتبه وتوجه المطالبه من قبل الحق سبحانه
على الملائكه فى اعتراضهم على الحق وجرحهم لآدم وتزكيتهم انفسهم ثم اعلم
ان ههنا امورا ثلثه احدها نشاه هذه الخليفه وثانيها حضرة الحق

الذى اراد ان يجعله خليفه وبالنها نشاه الملائكه الذين شاورهم فى
هذا الجعل والوقوف مع كل واحد من هذه الامور والعمل بما تقتضيه يمنع
من الاعتراض على جعله خليفه فاراد الشيخ رضى الله عنه على ان ينبه على منشاء
اعتراض الملائكه المفضى الى هذه المعاتبه والمطالبه هو عدم وقوفهم مع
واحد من هذه الامور والعمل بمقتضاه فقال فان الملائكه لم تقف مع ما
تعطيه اى تقتضيه نشاه هذه الخليفه وتجاوزت عن مقتضاها ولا وقفت
الملائكه ايضا مع ما تقتضيه حضره الحق سبحانه وتستحقه من العباده
الذاتيه التى هى من مقتضيات ذاته وذوات عبيده سبحانه وهى الانقياد
لامره والخضوع تحت حكمه وانما لم يقفوا مع ما تقتضيه نشاه هذه الخليفه
ولا مع ما تقتضيه حضره الحق من العباده الذاتيه فانه ما يعرف احد من الحق
سبحانه الا ما تعطيه ذاته من الاسماء التى هو مظهرها فليس للملائكه جمعيه
ادم اى جامعيه الاسماء كلها فاعرضوا من الحق الاسماء التى تخص ادم وهى
الاسماء الثبوتيه التشبيهيه فاعرضوا من آدم الجمعيه الاحديه الكماليه المقتضيه
لرعايه الادب معه والنزول اليه والدخول تحت حكمه لا بالجرح والطعن فيه
وانبعث فيهم نعوت الحسد والتعصب وصار غشاوه بصر بصيرتهم عما تقتضيه
حضره الحق من العباده الذاتيه فلا جرم تجاوزوا عن مقتضى نشاته ولم ينقادوا
لامر الحق بخلافته ولا وقفت ايضا مع الاسماء الالهيه التى تخصها وهى الاسماء
السلبيه التنزيهيه وتجاوزت عن مقتضاها فان مقتضاها وهى شطر من الاسماء
الالهيه الانقياد لمن نشاته تعمها وغيرها من تلك الاسماء وسبحت الملائكه الحق
سبحانه بها اى بتلك الاسماء عطف على تخصها وقدسته ايضا بها ولما كان
منشا عدم وقوفهم مع مقتضى تلك الاسماء عدم علمهم بما عداها مما هو فى
نشاة الخليفه صرح الشيخ رضى الله عنه به عاطفا على قوله ولا وقفت فقال
وما علمت اى الملائكه ان لله سبحانه اسماء آخر غير ما سبحوه بها ما وصل علمها اليها

اى علم

اى علم الملائكه بها اى بتلك الاسماء الاخر كالخالق والرازق والمصور والسميع
والبصير والمطعم وغير ذلك مما يتعلق بالنعيم والعذاب والموت والهلاك
والسقم والشفاء وسائر الاسماء التى تخص عالم الاجسام والطبيعه فما سبحته
اى الملائكه الحق سبحانه بها اى بتلك الاسماء ولا قدسته كما سبحه آدم وسلبه
بها فان قلت ما معنى التقديس والتنزيه فى الاسماء المنبئه عن التشبيه قلنا فيها
تقديس وتنزيه عن الانحصار فى التنزيه فكمال التقديس المنزه عن الانحصار
فى التنزيه والتشبيه او الجمع بينهما فغلب عليها اى على الملائكه ما ذكرناه مع
عدم وقوفهم مع الامور الثلث وحكم عليها اى على الملائكه هذا الحال اى غلبه
ما ذكرناه عليهم او ما ذكرناه وهو عدم وقوفهم معها فقالت اى الملائكه
من حيث النشاه التى تخصهم بلسان التنافى والتنافر الذى بين الوحده والبساطه
الملكيتين وبين الكثره والتركيب الانسانيين اتجعل فيها من يفسد فيها
ويسفك الدماء وليس ما ينسبونه الى ادم من الافساد وسفك الدماء
الا النزاع والمخالفه لامر الحق وهو اى ذلك النزاع عين ما وقع منهم مع الحق
من اعتراضهم عليه فى جعله آدم خليفه فما قالوه فى حق ادم مع الحق من
النزاع والمخالفه هو عين ما هم فيه مع الحق منهما لحال اعتراضهم على الحق
والطعن فى آدم فلولا ان نشاتهم تعطى ذلك النزاع مع الحق سبحانه وتقتضى
ذلك الاعتراض عليه ما قالوه فى حق ادم مع الحق سبحانه فلو عرفوا انفسهم
ونشاتهم التى تخصهم لعلموا ان ما قالوه هو النزاع مع الحق سبحانه الذى هو
من لوازم نشاتهم واحكام نفوسهم ولو علموا ذلك لعصموا عن اتهام قدام على
النزاع فانهم من الملائكه الذين لا يعصون الله ما امرهم فلو علموا انما قالوه
نزاع مع الله سبحانه وعصيان لامره ما وقع منهم ذلك القول وانما وقع منهم
لذهولهم عن هذا المعنى وايضا ليس من مقتضى الانصاف اذا اطلع احد على
امر مذموم فى نفسه ان يطعن به فى غيره ويجرحه به ثم لم يقفوا مع التجريح

في آدم حتى زادوا في الدعوى بما هم عليه من التقديس والتسبيح حيث اطلقوا
في الدعوى التسبيح والتقديس ولم يقيد وهما ما هم عليه منهما فتبادر منه
انهم يسبحونه ويقدسونه كل التسبيحات والتقديسات وليس الامر كذلك
كيف وعند آدم من الاسماء الالهية ما لم تكن الملائكة عليها فما سبحت
الملائكة ربها بها اي بتلك الاسماء ولا قدسته اي الملائكة الحق عنها اي
عن نقائضها على حذف المضاف فان التقديس بالاسماء ليس من انفسها
بل في كل تقديس باسم تقديس عن نقيضه تقديس آدم وتسبيحه تقديس
ذوق وتسبيح وجدان فوصف الحق سبحانه لنا ما جرى بينه سبحانه و
بين الملائكة في حق آدم لنقف عنده اي عند ما جرى ولا نتجاوز عما اقتضاه
من التادب بين يدي الحق او عند الحق اي امره وحكمه ونتعلم الادب
مع الله سبحانه ونتعامل معه بحسب ما تقتضيه مرتبته فلا ندعي ما نحن
متحققون به وحاوون عليه من الكمالات بالتقييد فان الكمالات كلها
انما هي لله سبحانه ظهرت فينا وتقيدت بحسب استعداداتنا وقابلياتنا
والظهور بادعائها انما هو من العجب والانانية فكيف ان نطلق في
الدعوى ونعم بها اي بالدعوى ما ليس لنا بحال من الكمالات ولا نحن منه
على علم فنفتضح عند الله سبحانه وعند عباده العارفين بالامور على ما
هي عليه فهذا التعريف الالهي مما ادب به الحق عباده الادباء العاملين
مع الحق والخلق بما تقتضيه المراتب الامناء الحاملين الامانة
التي هي صورة الله سبحانه التي حذي عليها آدم حين عرضها على سموات
الارواح وارض الجسمانيات فابين ان يحملنها لانهم لم يطقن ذلك و
لم يستطعن واشفقن منها لعدم احدية جمع الجميع عند واحدة منها
وحملها الانسان باحدية الجمع المذكور الخلفاء الذين استخلفهم الله سبحانه
وتعالى في حفظ خزائن الدنيا والاخرة فان قلت اي حاجة للمحققين هذه

الصفات

الصفات الى التاديب قلنا المراد تاديب ذواتهم فقد العصمى للمحقق او قلنا
لكل جواد كبوة فيمكن منهم وقوع الزلات بعد التحقق بها ايضا ثم نرجع مما
وقع في البين من قصة الملائكة وبيان لطائفها الى الحكمة الالهية التي كان
رضي الله عنه بصدد بيانها فابتدا رضي الله عنه ببيان الارتباط بين
الامور الكلية والاعيان الخارجية وفرع عليه بيان الارتباط بين الحق والعالم
ثم بيان خلق الانسان على صورته ثم بيان ما يتفرع عليه من الحكم والاسرار
فقوله اعلم ان الامور الكلية اي الحقائق المشتركة بين الاعيان الخارجية
كالحيوة والعلم والارادة والقدرة وغيرها وان لم يكن لها من حيث انها كلية
وجود في عينها وحدها انها فانه لا وجود للكليات الا في ضمن افرادها فهي
معقولة معلومة موجودة بلا شك في الذهن فهي باطنة من حيث هي كلية
لا تزول عن الوجود العيني بالعين المهملة كما هو في بعض النسخ المقروءة على الشيخ
رضي الله عنه اي هي باطنة باعتبار وجودها العقلي لكن لا تزول عن الموجودات
العينية ولا تنسلخ عنها بل هي ثابتة لها في ضمن ثبوت افرادها لها او بالعين المعجمة
اي لا تزول عن الوجود الغيبي العقلي ولا تتصف بالوجود العيني الخارجي و
حاصله انها لا تخرج من العلم الى العين وفي بعض النسخ لا تزال اما بضم التاء
من الازالة فمعناه قريب مما سبق سواء كانت العين مهملة او معجمة واما بفتحها
والعين مهملة فقال الشارح الجندي رحمه الله ان قوله باطنة منصوب على
هذا الوجه والتقدير فهي لا تزال باطنة عن الوجود العيني اي لا تظهر اعيانها
في الخارج وان كانت موجودة في العلم وبالنسبة الى العلم واما فتحها والعين معجمة
فلا وجه له ظاهرا وهذه الامور الكلية التي لا تحقق في الخارج من حيث
كليتها لها الحكم والاثر في كل ما له وجود عيني من الموصوفين بها فان للحيوة
مثلا حكما على الموصوف بها بانه حي واثرا فيه وهو العلم وتوابعه بل هو
اي ما له وجود عيني عينها اي عين الامور الكلية فعلى هذا يكون قوله

اعنى اعيان الموجودات العينيه تفسيرًا للضمير المرفوع ويحتمل ان يجعل تفسيرًا للضمير المجرور اذا كان المرفوع كناية عن الامور الكليه ما ولة بالامر الكلى وعلى كل تقدير فالعينيه بناء على ان الحقيقه الواحده التى هى حقيقة الحقائق كلها هى الذات الالهيه وباعتبار تعيناتها وتجلياتها فى مراتبها المتكثرة تتكثر وتصير حقائق مختلفه جوهريه متبوعه وعرضية تابعه فكل عين عين من حيث امتيازها عما سواها ليست الا عين اعراض شتى اجتمعت فى عين واحدة فصارت عينًا موجوده خارجيه كذا ذكره فى اخر الفص الشعيبى وهذه الامور الكليه مع كونها عين اعيان الموجودات لم تزل عن كونها معقولة فى نفسها باعتبار كليتها فقوله لم تزل اما مبنى للفاعل من الزوال او للمفعول من الازاله فهى اى تلك الامور الكليه هى الظاهره من حيث اعيان الموجودات اى من حيث انها عين الاعيان الموجوده كما هى الباطنه من حيث معقوليتها وكليتها فاستناد كل وجود اى موجود عينى باعتبار اضافته بكمالاته نظرا الى قوله ولها الحكم والاثر فى كل ما له وجود عينى او باعتبار تعينه وامتيازه عما عداه وصيرورته عينا متميزه من غيرها بهذه الامور الكليه نظرا الى قوله بل هو عينها اعنى الموجودات العينيه لهذه الامور اى الى هذه الامور الكليه التى لا يمكن رفعها عن العقل من حيث كليتها بان تصير موجودات خارجيه تخرج عن كونها معقوله صرفة ولهذا عطف عليه قوله ولا يمكن وجودها فى العين وجودًا تزول به عن ان تكون معقولة عطف تفسير وسواء كان الموجود العينى موقتا مقترنا بالزمان كالمخلوقات او غير موقت وغير مقترن به كالمبدعات روحانيا كان او جسمانيا نسبة الموقت الزمانى واستناده ونسبة غير الموقت الغير الزمانى واستناده الى هذا الامر الكلى المعقول نسبة واحدة واستناد واحد فاقتران الوجود العينى بالزمان وعدم اقترانه لا يخرجه عن استناده الى هذه الامور الكلية على الوجه

المذكور

المذكور ولما اشار رضى الله عنه الى ارتباط الامور الكليه بالموجودات العينيه وكيفيه تاثرها فيها اراد ان يشير الى ارتباط الموجودات بالامور الكليه وكيفيه تاثرها فيها فقال لغير ان هذا الامر الكلى يرجع اليه حكم و اثر من الموجودات العينيه فكما كانت الامور الكليه تحكم عليها باحكام و اثار كذلك تحكم هى على الامور الكليه باحكام و اثار بحسب ما تطلب وتقتضى حقائق تلك الموجودات العينيه من الاحكام والاثار وذلك كنسبة العلم مثلا الى العالم ونسبه الحيوة الى الحى فالحيوه حقيقه معقوله كليه والعلم حقيقة معقوله كذلك متميزة عن الحيوه بحسب التعقل كما ان الحيوه حقيقه معقوله متميزة عنه بحسبه ثم نقول فى الحق تعالى ان له علما وحيوة وهما يحكمان على الموصوف بهما بانه حى عالم فهو اى الحق تعالى الحى العالم وكذلك نقول فى الملك ان له علما وحيوة فهما يحكمان على الموصوف بهما انه حى عالم فهو اى الملك الحى العالم وكذلك نقول فى الانسان ان له حيوه وعلما وهما يحكمان على الموصوف بهما انه حى عالم فهو اى الانسان الحى العالم وحقيقه العلم فى كل من الحق والملك والانسان واحده وكذلك حقيقه الحيوه فى الكل واحدة ونسبتها اى نسبه حقيقه الحيوة والعلم الى العالم والى الحى كان او ملكا او انسانا نسبة واحدة وهى ثبوتها لهما ومع ذلك نقول فى كل واحد من علم الحق وحيوته وسائر صفاته الحقيقيه انه قديم غير مسبوق بالعدم الزمانى وانه عين ذاته وعين سائر صفاته فى مرتبه الاحديه ونقول فى علم الانسان انه محدث بالحدوث الزمانى وغير ذاته وغير سائر صفاته ولا يصح هذا الحكم كليا الا فى علمه الحاصل له باعتبار احديه جمع روحه وجسمه والا فقد صرح الشيخ صدر الدين القونيوى قدس سره فى بعض رسائله بان الارواح الكليه التى للكمل مقارنة للعقل الاول فى الوجود واتحد معه فى صف واحد ولا شك ان لها فى تلك الحاله يكون بعض العلوم حاصلا واقلها الشعور بنفسه فانظر ما احدثته

الاضافة اى اضافة الامور الكليه الى الموجودات العينيه فاحد ثت و
اقتضتا ضافتها الى الحق القديم سبحانه قدمها واضافتها الى الانسان الحادث
حدوثها وكانه رضى الله عنه انما لم يتعرض الملك بناء على ان الحكم بقدم صفات
وحدوثها مطلقا لا يصح كما فى الحق تعالى والانسان فان بعض الملئكه كالعقل
الاول من الدائمات بدوام الحق سبحانه فكذا صفاته وبعضها يمكن ان لا
يكون كذلك اللهم الا ان يحكم بحدوثها وحدوث صفاتها مطلقا بناء على الخلق
الجديد فى كل آن لكن باعتبار اشخاصها لا انواعها فانظر لهذا الارتباط
الواقع بين تلك المعقولات الكليه والموجودات العينيه وكما حكم العلم على من
قام به واقتضى ان يقال فيه اى فيمن قام به انه عالم كذلك حكم الموجود
العينى الموصوف به اى بالعلم على العلم بانه حادث فى حق الحادث كالانسان
مثلا وقديم فى حق القديم كالحق سبحانه فصار كل واحد من المعقولات الكليه
والموجودات العينيه محكوما به اى شيئا يحكم بسببه فان المحكوم به فى قولنا
علم الحق سبحانه قديم هو القديم لا الموجود العينى الذى هو الحق سبحانه لكن
الحكم بالقدم على العلم انما هو بسببه كما لا يخفى فيكون محكوما به بالمعنى المذكور
لا المشهور ومحكوما عليه بالحكم الذى يقتضيه الاخر ومعلوم ان هذه الامور
الكليه وان كانت معقوله من حيث كليتها فانها معدومة العين والذات
فى الخارج من هذه الحيثيه موجودة الحكم على الاعيان الموجوده كما هى اى الامور
الكليه محكوم عليها بالقدم والحدوث مثلا اذا نسبت الى الوجود العينى فتقبل
الامور الكليه الحكم عليها بالقدم والحدوث مثلا عند تحققها فى الاعيان الموجوده
المتكثره فان الشئ ما لم يتحقق لم يتصف بالقدم والحدوث ولكنها لا تقبل
التفصيل والتجزى بحسب تعدد تلك الاعيان وتكثرها فان ذلك التفصيل
والتجزى محال عليها اى على الامور الكليه فانها بذاتها وكليتها متحققه فى كل موصوف
بها الا بالتفصيل والتجزيه فان الموجود منها فى كل موجود عينى حصة لا جزء

والحصة

والحصة عبارة عن تمام الحقيقة مكتنفة بعوارض مشخصه كالانسانيه
المتحققه المتخصصه فى كل شخص شخص من هذا النوع فانها لم تنفصل بالتجزى
ولم تتعدد اجزاؤها بتعدد الاشخاص بان يكون فى كل شخص جزء بل هى بذاتها
وكليتها موجوده فى كل شخص شخص ولا برحت تلك الامور الكليه معقوله
غير زائله عن الوجود العقلى الى الوجود العينى غير متكثره بتكثر الموجودات
العينيه وفى قوله رضى الله عنه ولكنها لا تقبل التفصيل والتجزى اشاره
الى ان الذات الالهيه التى هى حصة الحقائق كلها ظاهرة فيها من غير طريان
التجزى والتكثر فى تلك الذات ولا يقدح فى وحدتها كثرة المظاهر واذا كان
الارتباط بين من له وجود عينى يعنى الموجودات العينيه وكانه عبر عنها
بلفظة من تغليبا لذوى العلم على من عداهم وبين من ليس له وجود عينى
اراد به الامور الكليه والتعبير عنها بمن بناء على المشاكله وفى نسخة شرح
الشيخ مؤيد الدين الجندى هكذا واذا كان الارتباط بينها اى بين تلك
الامور الكليه وبين من له وجود عينى قد ثبت وهى اى من ليس له وجود
عينى والتانيث اما باعتبار المعنى او باعتبار الخبر واما على النسخة الثانيه
فمرجع الضمير هو الامور الكليه كما لا يخفى نسب عدميه وكون الامور الكليه
نسبا اما بناء على كونها منتسبه الى الموجودات العينيه ثابتة لها واما
بناء على اخذ نسبة الكليه معها واما عدميتها فلنسبة كليتها فارتباط
الموجودات بعضها ببعض اقرب ان يعقل لانه الضمير للشان على كل حال
بينها اى بين الموجودات جامع يعتد به وهو اى ذلك الجامع هو الوجود
العينى واما هنالك اى بين الامور الكليه العدميه وبين الموجودات
العينيه فثمة اشارة الى ما اشير بقوله هنالك قائم مقام الضمير
يعنى اما هنالك فما فيه جامع يعتد به وانما قيد بذلك لانه لا يوجد
مفهومان الا وبينهما جامع واقله امكان الوجود العقلى وقد وجد

من الوجود او الوجدان الارتباط حال كونه متلبسا بعدم الجامع الذى
هو الوجود العينى فبالجامع اى فالارتباط المتلبس بالجامع الذى هو
الوجود العينى اقوى من ارتباط غير متلبس به فى ترتب آثار الارتباط واحرى
منه بالصحو والبوح ولما فرغ رضى الله عنه عن الاصل الذى بنى عليه بيان الارتباط بين الحق
سبحانه والعالم شرع فى المقصود وقال ولا شك ان المحدث بالحدوث الذاتى والزمانى
قد ثبت حدوثه وافتقاره الى محدث اى موجد احدثه لامكانه الذى هو تساوى
نسبته الى جانبى الوجود والعدم لنفسه فلا بد من مرجح يرجح جانب الوجود
وهو المحدث فوجوده من غيره الذى هو المحدث فهو اى المحدث مرتبط به
اى بمحدثه ارتباط افتقار ومستند اليه استناد احتياج وذلك يقتضى
افاضة الوجود منه عليه فهذه الافاضة اثر من الممكن فى الواجب ولا بد ان
يكون المستند اليه اى الذى يستند اليه المحدث فى وجوده بالاخرة واجب الوجود
لذاته لا بغيره دفعا للتسلسل غنيا فى وجوده بنفسه من غيره غير مفتقر
اليه والا لكان ممكنا وهو اى المستند اليه الواجب الوجود هو الذى اعطى
الوجود المفاض بذاته المتجلية السارية باحدية جمعة الاسماء فى الحقائق
كلها لهذا الحادث الذى قد ثبت حدوثه وافتقاره الى المحدث فانتسب اى
انتسب هذا الحادث اليه اى الى واجب الوجود فى قبول الوجود منه او انتسب
الواجب الى الحادث فى اعطاء الوجود اياه ولما اقتضاه اى الواجب الحادث
لذاته اى لتجلى ذاته المتجلية السارية فيه كان واجبا به وجوب المعلول
بعلته فكما اعطاه الوجود اعطاه وجوب الوجود ايضا فكل واحد من الوجود
ووجوبه اثر من الممكن فى الواجب فلكل من الواجب والممكن حكم على الآخر كما كان
لكل من الامور الكلية والاعيان الخارجية حكم على الآخر ثم لما فرغ من بيان
الارتباط بين الحق والعالم وكان ذلك الارتباط على وجه يقتضى ان يكون
العالم على صورته سبحانه نبه عليه بقوله ولما كان استناده اى استناد

الحادث

الحادث الى من ظهر اى الحادث عنه لذاته المتجلية باحدية جمعه
الاسماء فى كل ما ظهر عنه اقتضى ذلك الاستناد ان يكون الحادث الظاهر
عنه على صورته وصفته فيما ينسب اليه تعالى من كل شئ بيان لما
من اسم وصفة بيان لشئ فحاصله ان يكون على صفته تعالى فى كل اسم
وصفة ينسب اليه تعالى بمعنى كانه ينسب كل اسم وصفة اليه تعالى كذلك
ينسب الى الحادث فانه باحدية جمعه الاسماء متجل وسار فيه ولذا قيل
كل موجود متصف بصفات السبع الكمالية لكن ظهورها فيه بحسب
استعداده وقابليته ما عدا الوجوب الذاتى الخاص فان ذلك اى الوجوب
الذاتى لا يصح للحادث ولا ينسب اليه وان كان اى الحادث واجب الوجود
بالمعنى الاعم فانه اعم من ان يكون وجوبه بالذات وبالغير والحادث
وان لم يكن واجبا بذاته لكنه واجب بغيره كما قال ولكن وجوبه اى
وجوب الحادث بغيره الذى هو موجده لا بنفسه والا انقلب الممكن واجبا
ولما فرغ من بيان ذكر الحادث على صورته شرع فى بيان ما يتفرع عليه
من احالة الحق ايانا فى معرفته على النظر فى الحادث فقال ثم ليعلم انه الضمير
للشان لما كان الامر اى الشان على ما قلناه من ظهوره بيان لما اى من
ظهور الحادث بصورته اى الحق سبحانه احالنا الحق تعالى فى العلم به اى
بالحق على النظر فى الحادث وذكر انه اراناه آياته الداله عليه ذاتا وصفة
فيه اى فى الحادث لنستدل به عليه تعالى كما قال تعالى سنريهم آياتنا
فى الآفاق وفى انفسهم فاستدللنا بنا اى بانفسنا والنظرة فيها كما قال
تعالى وفى انفسكم افلا تبصرون عليه تعالى فما وصفناه بوصف وما
عرفناه به الا كنا نحن ذلك الوصف اى متصفين بذلك الوصف وعينه
بناء على ما سبق من ان كل موجود عبارة عن مجموع اعراض اجتمعت
فى عين واحدة وفى بعض النسخ الا كنا ذلك الوصف ومعناه ظاهر الا

الوجوب الذاتى الخاص لا العام الذى يعم الوجوب الذاتى والوجوب
بالغير فانه يتصف به الحادث ايضا فلما علمناه بنا باعتبار معنى الاليه
او السببيه ومنا باعتبار المنشائية نسبناه اليه تعالى كلما نسبناه الينا
من الاوصاف الكماليه لاما فيه توهم نقص الا ما نسبه الحق سبحانه الى نفسه
كالمرض والقرض والاستهزاء والسخريه وغيرها وبذلك اى بتوصيفه سبحانه
بكل ما نسبناه الينا وردت الاخبارات الالهيه على السنة التراجم من الانبياء
والاولياء وانتهت الينا فوصفنا الحق سبحانه نفسه لنا بنا اى بصفاتنا
او بانفسنا لما سبق من انا عين الاوصاف فاذا شهدناه تعالى بصفاته م
شهدنا نفوسنا لان نفوسنا عين تلك الصفات ظهرت فى مرتبة اخرى واذا
شهدنا الحق سبحانه شهد نفسه اى ذاته التى تعينت وظهرت بصورتنا
وفى بعض النسخ واذا شهدنا نفوسنا شهدنا نفسه وكلاهما صحيح ولما
انساق كلامه رضى الله عنه فى بيان جهة الارتباط بين الواجب والممكن الى
ما يوهم الاتحاد دفعه بقوله ولا شك انا نعنى اهل العالم كثيرون متفاوتون
بالشخص والنوع فان فى العالم انواعا مختلفه ولكل نوع اشخاصا متعدده
وانا نعنى الافراد الانسانيه وان كنا مشتمله على حقيقه واحدة نوعية ٥
تجمعنا فنعلم قطعا ان ثمه اى بين اشخاص تلك الحقيقه فارقا به اى بذلك
الفارق تميزت الاشخاص بعضها عن بعض واذا لم تجمعنا نعنى اهل العالم حقيقه
واحده نوعيه فوجود هذا الفارق اظهر ولهذا ما وقع التعرض له ولولا ذلك
الفارق ما كانت الكثرة بحسب الافراد متحققه فى النوع الواحد واذا عرفت
ان بين افراد العالم بل بين الافراد الانسانيه فارقا ميز بعضها عن بعض
فكذلك الحال بيننا وبين الحق ايضا فانه وان وصفنا اى الحق سبحانه او اعطانا
الاتصاف بما وصف به نفسه من جميع الوجوه اى وجوه الصفات وانواعها
او وجوه الاوصاف القوليه والفعليه فلا بد من فارق بيننا وبينه لانشاركه

اولايشاركنا فيه اصلا وليس الفارق من قبلنا الذى خصصنا به
دونه الا افتقارنا اليه فى الوجود وتوقف وجودنا عليه لامكاننا
وتساوى نسبة الوجود والعدم الينا فلابد من مرجح واما الفارق
للذى انفرد به سبحانه فهو وجوبه الذاتى وغناه عن مثل ما افتقرنا
اليه من الموجد فبهذا الوجوب الذاتى والغنى صح له الازل اى الازليه
والقدم الذاتى الذى انتفت عنه الاوليه التى ثبتت لنا اى تلك الاوليه
افتتاح الوجود عن عدم قال صلى الله عليه وسلم اول ما خلق الله العقل اى
الذى افتتح بوجوده بعد العدم من الموجودات هو العقل فلا تنسب اليه تعالى
الاوليه بهذا المعنى فانها من سمات الحدوث مع كونه الاول بالاوليه التى هى
عبارة عن كونه مبدأ لما سواه كما ان آخريته عبارة عن كونه مرجع كل شئ و
منتهاه ولهذا اى لان اوليته ليست بمعنى افتتاح الوجود عن العدم قيل فيه
الآخر المقابل للاول فلو كانت اوليته اولية وجود التقييد وافتتاح وجود
المقيد عن عدم لم يصح ان يكون آخرا للمقيد بان ينتهى اليه وجود المقيدات
الممكنه ولا يوجد بعده ممكن آخر لانه لا آخر للممكن لان الممكنات غير متناهيه
وان كان بحسب النشأة الاخرويه فلا آخر لها واذا لم يكن لها آخر فكيف يكون
سبحانه آخرا لها وانما كان سبحانه آخرا لرجوع الامر كله اى امر الوجود
وتوابعه اليه سبحانه بفناء الموجودات ذاتا وصفة وفعلا فى ذاته وصفاته
وافعاله بظهور القيمة الكبرى او القيمه الدائمه المشاهدة للعارفين
بعد نسبة ذلك الامر الينا لان الوجود وتوابعه كان لله اولا ثم نسب
الينا ثم بعد هذه النسبه رجع الكل اليه فهو الآخر فى عين اوليته والاول
فى عين آخريته جمع باطلاق هويته بين الاضداد وهو ظاهر بها ازل الآزال
وابد الاباد ولما اشار رضى الله عنه فيما تقدم الى الاوصاف المشتركة
بيننا وبين الحق سبحانه خص بالذكر منها الاوصاف المتقابله ههنا ليفرع

عليها بيان المراد من اليدين اللتين توجهتا من الحق لخلق آدم وينبه
على ان في جمع اليدين تشريفاً له وليس لابليس هذه الجمعية فقال لم تعلم ان
الحق سبحانه وصف نفسه اى ذاته المطلقة بانه ظاهر بظهوره في عالم
الشهادة المطلقة التي هي مرتبة الحس وباطن ببطونه عنه فالباطن بهذا
الاعتبار يشمل ما عدا مرتبة الحس من المراتب الالهية والكونية فاوجد العالم
اى كل واحد من عالمي الكبير والصغير عالمين عالم غيب لا يدرك بالحواس
الظاهرة وعالم شهادة يدرك بها لندرك اسمه الباطن بغيبنا الذي هو
روحنا ومداركه الغيبية او بادراك غيبنا وباطننا فندرك اسمه الباطن
لانه من بعض مظاهر اسمه الباطن او ندرك باطنه وغيبه بالقياس على
غيبنا وباطننا وكذلك ندرك اسمه الظاهر بشهادتنا اى بمشاعرنا
الشهادية او بان ندرك شهادتنا فان شهادتنا شهادته او بالمقايسة
ووصف نفسه بالرضا والغضب حيث قال تعالى رضي الله عنهم ورضوا
عنه وسبقت رحمتي غضبي فاوجد العالم ذا خوف ورجاء فنخاف غضبه
ونرجو رضاه وانما جاء باثر الرضا والغضب وهو الخوف والرجاء ولم يقل
ذا رضى وغضب مع انه صحيح ايضاً تنبيهاً على ان ظهور الصفات في العالم
كما يكون بظهور اعيانها كالظهور والبطون فيما تقدم فكذلك يكون بظهور
آثارها كالخوف والرجاء فانهما من آثار الغضب والرضا لا عينهما ووصف
نفسه بانه جميل اى متصف بالصفات الجمالية وهي ما يتعلق باللطف والرحمة
وذو جلال اى متصف بالصفات الجلالية وهي ما يتعلق بالقهر والغلبة
فاوجدنا على هيبة اى دهشة وحيرة من شاهده اسمائه الجلالية فتكون
تلك الهيبة من آثارها فينا او على هيبة مدهشة محيرة لمن يشاهدها فينا
فتكون الاسماء الجلالية ظاهرة فينا باعيانها لا باثارها وعلى هذا القياس
قوله وانس فان الانس رفع الدهشة والوحشة فتارة يرتفع الدهشة عنا

وتادة

وتادة يرفعها عن غيرنا فيحتمل ان تكون الهيبة والانس من قبيل ظهور
اعيان الاسماء فينا او من قبيل ظهور آثارها فينا وهكذا جميع ما ينسب
اليه تعالى ويسمى به من الاسماء المتقابلة كالهداية والاضلال والاعزاز و
الاذلال وغيرها فانه سبحانه اوجدنا بحيث نتصف بها تارة ويظهر فينا
آثارها تارة فعبر عن هاتين الصفتين اى عن هذين النوعين من الصفات
المتقابلين الشاملين كلها باليدين لتقابلهما وتصرف الحق سبحانه بهما
في الاشياء اللتين توجهتا منه اى من الحق سبحانه على خلق الانسان الكامل
وانما توجهت هاتان اليدان على خلقه لكونه اى الانسان الكامل الجامع
لحقائق العالم ومفرداته التي هي مظاهر لجميع الاسماء التي يعبر عنها لاحظه
شمولها معنيين متقابلين لها باليدين وهذه الاسماء الظاهرة فيها اربابها
فلا بد في خلق حقيقة جامعة لجميع المظهريات من توجه جميع الاسماء الظاهرة
فيها المربية لها ويجوز ان يكون اللام في لكونه متعلقاً بالكامل الذي هو صفة
للانسان تعليلاً لكماله وان يكون متعلقاً بالخلق واعلم ان المراد بكل واحد
من حقائق العالم ومفرداته اما الاعيان الثبوتية او الوجودية او المراد
بواحد منهما الاعيان الثبوتيه وبالآخر الاعيان الوجودية ولا شك ان
الانسان الكامل بحسب حقيقته وعينه الثابتة احدية جمع جميع الاعيان
الثابتة التي للعالم وبحسب وجوده العيني احدية جمع جميع الاعيان الخارجية
وبحسب عينه الثابتة والوجودية معاً احدية جمع اعيانه الثبوتية والخارجية
جمعاً فالاعيان الثابتة للعالم تفصيل لعينه الثابتة والاعيان الخارجية
تفصيل لعينه الخارجية والمجموع تفصيل للمجموع وكل تفصيل صورة
للاجمال وكل صورة فهي شهادة بالنسبة الى الصورة وذو الصورة
غيب لها وكذا كل موجود عيني فهو شهادة بالنسبة الى وجوده العلمي
ووجوده العلمي غيب له واذا عرفت هذا فالعالم بوجوه كثيرة يظهر لنا

شهادة بالنسبة الى الانسان الكامل والانسان الكامل الذى هو الخليفة
غيب بالنسبة اليه ولا يخفى ان عالم الملك شهادة مشهودة والخليفة بحسب
نشاته العنصرية ايضا غيب لكنه من حيث خلافته لا مطلقا فانه لا يعرفه
من هذه الحيثية الا بعض الخواص من اولياء الله سبحانه ولهذا اى لكون الخليفة
غيبا يحجب السلطان لانه مظهر للخليفة الغيبية فى الملك لذلك وجب الانقياد
والمطاوعة له ولما انساق الكلام الى ذكر الحجاب اراد ان ينبه على المراد بالحجب
الالهية الواقعة فى الكلام النبوية فقال ووصف الحق نفسه بلسان نبيه صلى الله
عليه وسلم بالحجب الظلمانية اى بان له حجبا ظلمانية وهى الاجسام الطبيعية
عنصرية كانت او غير عنصرية وبالحجب النورية اى بان له حجبا نورية وهى
الارواح اللطيفة مثالية كانت او روحية حيث قال صلى الله عليه وسلم ان لله تعالى
سبعين الف حجاب من نور وظلمة الحديث فالعالم الذى هو عين تلك الحجب
دائر بين كثيف هو الحجب الظلمانية وبين لطيف هو الحجب النورية وهو اى
العالم عين الحجاب على نفسه اى الحاجب اياها عن شهود الحق وانما كان عينه
لان الحجاب ليس الا الاجسام الطبيعية والارواح النورية التى هى عين العالم
او هو عين الحجاب على نفسه اى على نفس الحق وذاته يحجبه عن ادراكه الحق سبحانه
ذوقا وشهودا واذا كان العالم عين الحجاب فهو يدرك نفسه بلا حجاب ويدرك
الحق من وراء الحجاب فلا يدرك اى العالم الحق ادراكا مماثلا لادراكه اى ادراك
العالم نفسه فان ادراكه نفسه ادراك ذوقى شهودى من غير حجاب وادراكه
الحق من وراء حجاب الذى هو عينه او ادراكا مماثلا لادراك الحق نفسه فان ادراك الحق
نفسه انما هو بذاته من غير حجاب وادراك العالم اياه من وراء حجاب فلا يزال
العالم فى حجاب اى فى حجاب تعينه وانيته عن ادراك الحق لا يرفع ذلك الحجاب
عنه بحيث لم يبصر مما نعا له عن الشهود ولم يبق له حكم فيه فانه وان امكن
ان يرتفع تعينه عن نظر شهوده لكن يكون حكمه باقيا فيه ويكون شهوده بحسبه

الحق

لا

لا بحسب ما هو المشهود عليه فلا يرتفع الحجاب بالكلية مع علمه اى العالم
بانه متميز عن موجده بافتقاره اليه وعدم افتقار موجده اليه لغنائه
ووجوبه الذاتى فيعلم موجده بعدم افتقاره ووجوبه الذاتى ولكن
لا حظ له اى للعالم فى الوجوب الذاتى الذى لوجود الحق سبحانه فلا يدرك
اى العالم الحق من حيث وجوبه او الوجوب ادراك ذوق وشهود ابدا
لان المدرك لا يدرك بالذوق والوجدان الا نفسه او ما فى نفسه
او ما فى نفسه منه شئ فلا يزال الحق من هذه الحيثية اى الوجوب الذاتى
او من اجل هذا الحكم الحقيقى الذى هو ان العالم لا حظ له فى الوجوب الذاتى
غير معلوم علم ذوق وشهود لانه لا قدم للحادث فى ذلك يعنى الوجوب الذاتى
فلا يدركه ادراك ذوق وشهود نعم يدركه ادراكا تصوريا يكفى فى
الحكم به على الحق سبحانه واذ قد عرفت المعنى المراد باليدين وجمعهما فى
خلق آدم فما جمع الله سبحانه لادم حين خلقه بين يديه الا تشريفا
وتكريما له من بين سائر الموجودات ولهذا اى لان هذه الجمعية ليست
الا للتشريف قال سبحانه لابليس توبيخا ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدى
جعل رضى الله عنه اليدين فيما سبق عبارة عن نوعين متقابلين وجعلهما
الصفات الوجوبية الفعلية كما هو الظاهر وجعلهما ههنا اشارة الى معنى
آخر بقوله وما هو اى الجمع بين يديه لادم الا عين جمعه اى الله تعالى لادم
بين الصورتين صورة العالم وهى احدية جمع الحقائق الكونية القابلة وصورة
الحق وهى احدية جمع الحقائق الالهية الوجوبية الفاعلة وهما اى هاتان الصورتان
يدا الحق احدهما اليد القابلة الآخذة وهى اليسرى واخرهما اليد الفاعلة المعطية
وهى اليمنى وكلتا يديه يمين مباركة وانما جعلهما يدى الحق لان كل واحدة
منهما صورة من صور تجلياته بها يتم امر الوجود لانه الذى يتجلى بصورة القابل
تارة والفاعل اخرى والفرق بين المعنيين ان الصفات المتقابلة لو خصت

هناك بالصفات الفعلية الوجوبية كما هو الظاهر يكون المراد بمجموع اليدين
هناك ما اراده باليمنى ههنا ولو عمت الصفات الامكانية ايضا يكون المعنى الثانى
من جزئيات المعنى الاول وخص بالذكر تفريعا لما يرد بعده اعنى قوله وابليس جزء
من العالم الذى هو جزء من آدم لانه حقيقة مظهرية للاسم المضل الداخل تحت
الاسم الله الجامع لجميع الاسماء الظاهرة فى مظاهر العالم كلها ظهورا فرقانيا
وفى آدم ظهورا جمعيا ولهذا قال لم يحصل له اى لابليس هذه الجمعية اى جمعية
آدم ولهذا اى لحصول هذه الجمعية كان آدم خليفة من الله على العالم فان لم يكن آدم
ظاهرا بصورة من استخلفه وهو الحق سبحانه متصفا بصفاته متسما بكمالاته
ليتصرف بهما فيما استخلفه فيه وهو العالم فما هو خليفة وان لم يكن فيه اى
فى آدم جميع ما تطلبه الرعايا التى استخلف آدم عليها من مقتضيات الاسماء
الالهية وآثارها لان استنادها تعليل للطلب اى ذلك الطلب انما يقع منهم لان
استناد الرعايا فى تحصيل حاجاتهم اليه لكونه خليفة عليهم فلا بد ان يقوم آدم
بجميع ما تحتاج الرعايا اليه والا اى وان لم يقم آدم بجميع ما تحتاج اليه الرعايا
واذا كان ذلك فى قوة قوله وان لم يكن فيه جميع ما تطلبه الرعايا كان كالتكرار
له فاقتصر فى الجزاء على قوله فليس بخليفة عليهم ولم يصرح بالجزاء فى الاول فما صحت
الخلافة من افراد العالم الا للانسان ومن افراد الانسان الا للانسان الكامل
لان فيما عدا الكامل لم يحصل شرائط الخلافة بالفعل وفيما عدا الانسان بالقوة
ايضا فانشأ صورته اى صورته الجسمانية العنصرية الظاهرة من حقائق العالم
اى من الموجودات المتحققة فى العالم وصوره اى صور العالم التى هى تلك الموجودات
المتحققة فهى معطوفة على الحقائق عطف تفسير او من اعيانه الثابتة وصوره
الخارجية بان افاض على اعيانه الثابتة الوجود فصارت صورا خارجية
فانشأ صورة الانسان منها وانشأ صورته الباطنة احدية جمع روحه و
قلبه وقواه الروحانية على صورته احدية جمع صفاته واسمائه ولهذا

اى لانشاء

اى لانشاء صورته الباطنة على صورته تعالى قال فيه اى فى الانسان الكامل
وشأنه كنت سمعه وبصره فاتى بالسمع والبصر اللذين هما من الصفات
الباطنة وما قال عينه واذنه اللتين هما من الجوارح الظاهرة مع انه صحيح
ايضا لسريانه بهويته فى جميع الموجودات ففرق فى هذه العبارة بين الصورتين
صورته الظاهرة وصورته الباطنة حيث اخبر انه سمعه وبصره ولم يقل
عينه واذنه وهكذا اى كما ان الحق سار بهويته فى سمع العبد وبصره كذلك
هو سار فى كل موجود من موجودات العالم بقدر ما تطلبه حقيقة ذلك
الموجود بحسب استعداده وقابليته لكن ليس لاحد من افراد العالم مجموع
ما للخليفة فانه لا يظهر فى كل واحد واحد الا بعض اسمائه دون بعض و
يظهر فى الخليفة بمجموعها فما فاز الخليفة الا بالمجموع دون البعض على انفراده
بحيث لا يكون معه غيره ويحتمل ان تكون الباء للسببية لا صلة للفوز اى ما
فاز الخليفة بالخلافة الا بسبب المجموع وفى بعض النسخ فما فاز الا هو بالمجموع
وكانه الحاق من المتصرفين لتصحيح المعنى فانه فى كلام شرحى الجندى و
القيصرى واكثر نسخ المتن التى رأيناها وقرئ بعضها على الشيخ رضى الله عنه
وقعت العبارة كما ذكرناه اولا ولولا سريان الوجود الحق فى الموجودات
بالصورة اى بصورة جمعية الاسماء ما كان للعالم وجود وظهور فانه
فى حد ذاته معدوم لا يوجد الا بالسريان المذكور ثم انه رضى الله عنه شبه
توقف ظهور حكم الوجود فى الموجودات على سريان وجود الحق بتوقف
ظهور احكام الموجودات العينية على سريان الامور الكلية فيها فقال
كما انه الضمير للشان لولا تلك الحقائق المعقولة الكلية وسريانها فى الموجودات
العينية لانه ما لم يسر الحيوة او العلم مثلا فى موجود عينى لم يصح الحكم
عليه بانه حى وعالم كما سبق ومن هذه الحقيقة التى هى الرقيقة الثابتة
فى نفس الامر بين الموجودات والحق يتوقف وجودها على سريانه فيها

ما ظهر حكم فى الموجودات العينية

كان الافتقار من العالم الى الحق في وجوده كان الافتقار منه سبحانه الى
العالم في ظهوره ولما شبه رضي الله عنه ارتباط الموجودات بالوجود الحق
بارتباطها بالامور الكليه وقد ثبت فيما تقدم الارتباط بينهما بافتقار كل
من الطرفين الى الاخر في بعض الاحكام كان فيه اشعار بان الحق سبحانه وان
كان غنيا عن العالمين بذاته واسمائه الذاتيه لكن لاسمائه باعتبار
ظهورها وترتب آثارها عليه افتقار الى العالم كما وقع به الاشاره في صدر
الفص فلهذا فرع عليه قوله فالكل اي كل واحد من الحق والعالم مفتقر الى الآخر
اما افتقار العالم اليه ففي تعينه العلمي بالفيض الاقدس وفي تعينه الوجودي بالفيض
المقدس واما افتقار الحق الى العالم فباعتبار ظهور اسمائه في المراتب وترتب
آثارها عليها لا باعتبار ذاتها وصفاتها اتصافها بالصفات الحقيقيه كالوجوب
والعلم فانه بهذا الاعتبار غني عن العالمين ثم اكده بقوله ما الكل مستغني
ما نافية ومستغن خبره رفعه على اللغة التميميه وعليها قرا ما هذا بشر بالرفع
هذا الذي قلناه من اثبات الافتقار من الطرفين هو الحق المطابق لما في نفس الامر
قد قلناه صريحا لارشاد الطالبين لا نكني اي لا نقول على سبيل الكنايه لئلا يلتبس
عليهم فان ذكرت غنيا مطلقا لا افتقار متلبس به بان لا يفتقر الى غيره اصلا و
هو الحق سبحانه باعتبار ذاته وصفاته الذاتيه فهو لا ينافي ما قلناه فقد علمت
الافتقار الذي بقولنا نعني اي نعنيه ونريده بقولنا الكل مفتقر فان الافتقار
الذي اثبتناه من جانب الحق سبحانه انما هو باعتبار ظهور الاسماء وترتب
آثارها كما علمت وهو لا ينافي الغنى الذاتي فالكل بالكل مربوط ارتباط افتقار
فليس له عنه اي لكل واحد عن الآخر وللعالم عن الحق او بالعكس انفصال انفصال
استغناء خذ وانما قلته عنا علم ان الشيخ المفيد المرشد رضي الله عنه لما كان
بصدد بيان نسبة الحق والعالم بافتقار كل الى الآخر من وجه وكانت هذه النسبه
بعينها واقعة بين المفيد المرشد والمستفيد الطالب بل هي من ظلالها وفروعها

نبه

نبه عليها بالماع لطيف وهو انه عبر في البيتين الاولين عن نفسه بصيغة
جماعة المتكلم الداله على التعظيم المنبئ عن رفعة شانه وعن المخاطب الطالب
بصيغة الواحد الداله بالمقابله على ضعة شانه وذلك المعنى افتقار الطالب
للارشد فان المفتقر اليه ارفع شانا من المفتقر ثم قلب الاسلوب في البيت
الاخير بان عبر عن نفسه بصيغة الواحد وعن المخاطب بصيغة الجماعة
اشعارا بان المفيد ايضا مفتقر الى المستفيد ليظهر كمالاته فيكون المفيد مفتقرا
والمستفيد مفتقرا اليه والمفتقر اليه ارفع شانا كما عرفت فقد علمت حكمة
نشاة جسد آدم اعني جسده صورته الظاهره وهي احديه جمع جميع الحقائق
المظهريه الجسمانيه والعنصريه والحكمة فيها ان تكون انموذجا لحقيقة
العالم في كونها مظهرا لاحكام الروح المدبر لها كما ان العالم مظهر لآثار
الاسماء الالهيه المتصرفه فيه وقد علمت نشاة روح آدم يعني حكمة نشاة
روحه اعني بروحه صورته الباطنة التي هي احديه جمع جميع الحقائق الروحانيه
العقليه والنفسيه وحكمتها كونها انموذجا وظلا للاسماء الالهيه باعتبار
التصرف والتاثير كما ان الاسماء الالهيه متصرفة موثرة في العالم كذلك
الروح موثر متصرف في بدنه فهو الحق الخلق اي الحق باطنه والخلق ظاهره
وقد علمت نشاة رتبته اي حكمة نشاة رتبته وهي اي نشاة رتبته هي المجموع
اي مجموع صورتيه الظاهره والباطنة الذي به استحق آدم الخلافه وتوصيف
النشاة الرتبيه باستحقاق الخلافة اشارة الى حكمتها فان الحكمه في الجمع بين
صورتيه الظاهرة والباطنة ان يناسب بالجهه الباطنة المستخلف و
بالجهة الظاهره المستخلف عليهم فيستفيض بالجهة الاولى ويفيض بالاخرى
فيتم امر الخلافة فآدم ابو البشر هو النفس الواحده التي خلق منها هذا
النوع الانساني اي خلق منها زوجها ومن ازدواجهما اولادهما ومن ازدواج
اولاده اولاد اولاده الى ما شاء الله فهو منشا تكثر هذا النوع وهذا هو المراد

بقوله خلق منها هذا النوع بادنى مسامحة فانه قائم مقام قوله خلق
منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء فالمراد بالنوع الانسانى
ما عدا آدم من هذا النوع واعلم ان لكل مرتبة ادم هو مبدأها كالعقل الكل
للعقول والنفس الكل للنفوس ولكل آدم زوج تتولد من ازدواجهما نتايج
وحمل بعض الشارحين آدم فى هذا المقام على العقل الكل وبعضهم على النفس الكل
ولا يخفى على المستبصر ان سوق كلام الشيخ رضى الله عنه فيما تقدم وفيما تأخر
صريح فى ان المراد بادم ههنا هو ابو البشر مع انه صرح فى نقش الفصوص بان
المراد بادم وجود النوع الانسانى وهو اى كون آدم هو النفس الواحدة الذى كونه
مايدل عليه قوله يا ايها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة اى
ذات واحدة يعنى آدم وخلق منها اى من ضلعها الايسر زوجها يعنى حواء
وبث منهما اى من ادم وزوجها بالتوالد والتناسل رجالا كثيرا ونساء
ثم نبه رضى الله عنه على بعض معانى الاية مما لم يتنبه له اهل الظاهر فقال
فقوله اتقوا امر من الاتقاء بمعنى جعل الشى وقاية لشى والشيئان ههنا
المخاطبون والرب تعالى فان جعلت الشى الاول المخاطبين والشى الثانى الرب
ولاحظت اضافة الوقاية اليه كان المعنى اجعلوا انفسكم وقاية ربكم وان
جعلت الشى الاول الرب والشى الثانى المخاطبين كان المعنى اجعلوا ربكم وقاية
انفسكم فلما كانت الاية تحتمل معنيين جمعهما الشيخ رضى الله عنه كما هو
دابهم فى الايات القرآنية بالجمع بين جميع المعانى المحتملة التى لا يمنع من ارادتها
الشرع والعقل فعلى هذا يكون معنى قوله اتقوا ربكم الذى خلقكم اى اوجدكم
باختفائه بصوركم فانتم ظاهره وهو باطنكم اجعلوا ما ظهر منكم وهو
احديه جمع روحكم وبدنكم وقاية لربكم اى آلة وقاية كما فى قوله تعالى خذوا
حذركم اى آلة حذركم واجعلوا ما بطن منكم وهو ربكم وقاية لكم فان
الامر المنسوب الى ربكم بوجه واليكم بوجه من الصفات والافعال اما ذم

يذم به

يذم به من نسب اليه واما حمد يحمد به من يتصف به وكل واحد منهما
كما تقتضيه توحيد الصفات والافعال مستند الى الله تعالى لكن اسناد الذم
اليه قبل زكاة النفس وطهارتها وقوع فى الاباحة وبعدها اساءة للادب
فكونوا وقايته عن نسبة النقص اليه فى الذم بان تنسبوه اليكم لا اليه و
اجعلوه وقايتكم عن ظهور انياتكم فى الحمد بان تنسبوه اليه لا اليكم تكونوا
ادباء حين تنسبون المذام الى انفسكم لا اليه عالمين بحقيقة الامر على ما هو عليه
حين تنسبون المحامد اليه تعالى فان الامور كلها مستندة اليه تعالى بالحقيقة
وتحذرون مما يلحقكم باسنادها الى انفسكم من ظهور انياتكم ثم انه تعالى
اطلعه اى آدم على ما اودع فيه من الحقايق الالهية والكونية وجعل ذلك
اى ما اودع فيه من الحقايق الالهية والكونية فى قبضتيه سبحانه اى
قبضتى الجمع والفرق الشاملتين للكل المشار اليهما بالافاق والانفس
القبضة الواحدة اليسرى التى هى قبضة الفرق فيها العالم وفى القبضة الاخرى
اليمنى التى هى قبضة الجمع ادم وبنوه اى اولاده وبين مراتبهم فيه اى بين
مراتب بنى آدم فى آدم المشتمل عليهم ولما اطلعنى الله سبحانه وتعالى فى سرى
حيث لا واسطة فيه اصلا على ما اودع فيه فى هذا الوالد الاكبر آدم عليه السلم الامام ع
من كمالاته وكمالات بنيه كما اطلعه عليه جعلت فى هذا الكتاب منه اى مما
اودع فيه ما حد لى ان ادرجه فيه لا ما وقفت عليه فان ذلك اى ما وقفت
عليه لا يسعه كتاب لو بين بالكلمات الحرفية والرقمية ولا العالم الموجود
الان لو بين بالكلمات الوجودية فان العوالم البرزخية والحشرية الجنانية
والجهنمية الغير المتناهية ابد الابدين هى تفصيل ما اودع فى النشأة الانسانية
الكمالية وهى لا تنتهى فكيف يسعه كتاب والعالم الموجود الآن فانهما
متناهيان متنابيان فمما شهدته مما نودعه فى هذا الكتاب المسمى بفصوص
الحكم كما حده لى رسول الله صلى الله عليه وسلم وفى اكثر نسخ شرح القيصرى

ماحدة لى بدون الكاف فكون بدلا من ما نودع من حكمة الهية فى
كلمة آدميه وهو هذا الباب ثم حكمه نفثية فى كلمه شيثيه ثم حكمه
سبوحيه فى كلمة نوحيه ثم حكمه قدوسيه فى كلمة ادريسيه ثم حكمه
مهيميه فى كلمه ابراهيميه ثم حكمه حقيه فى كلمه اسحقيه ثم حكمة علية
فى كلمه اسمعيليه ثم حكمه روحيه فى كلمه يعقوبيه ثم حكمه نوريّة
فى كلمة يوسفيه ثم حكمه احديه فى كلمة هوديه ثم حكمه فاتحية فى
كلمه صالحيه ثم حكمه قلبيه فى كلمه شعيبية ثم حكمة ملكيه فى كلمة
لوطيه ثم حكمة قدريه فى كلمه عزيرية ثم حكمة نبويه فى كلمه عيسوية
ثم حكمه رحمانيه فى كلمة سليمانيه ثم حكمة وجودية فى كلمه داودية
ثم حكمه نفسيه فى كلمة يونسيه ثم حكمه غيبيه فى كلمة ايوبيه ثم حكمه
جلاليه فى كلمه يحيوية ثم حكمه مالكيه فى كلمة زكرياوية ثم حكمة ايناسية
فى كلمه الياسية ثم حكمة احسانية فى حكمة لقمانيه ثم حكمة امامية
فى كلمة هارونية ثم حكمة علوية فى كلمة موسوية ثم حكمة صمدية
فى كلمة خالدية ثم حكمة فردية فى كلمة محمدية وفص كل حكمة اى محل
انتقاشها الكلمه التى نسبت تلك الحكمه اليها من حيث القلب المودع
فيها ففص كل حكمه هو القلب المضاف الى الكلمة التى نسبت الحكمة اليها
لا نفس الكلمه كما يشعر به قوله فى اول الكتاب منزل الحكم على قلوب الكلم
فاقتصرت على ما ذكرته من هذه الحكم فى هذا الكتاب على حد ما ثبت فى ام
الكتاب ان اذكرها وهى الحضرة العلمية الالهية فانها اصل الكتب الالهية
وقيل يحتمل ان يراد بها فاتحة الكتاب فان الفاتحه ام الكتاب ويكون كتابه
اشارة الى ما ذكر فيها من منامه الذى هو فاتح ابواب كتابه وبلاغه
قوله فامتثلت ما رسم لى ووقفت عند ما حد لى ولو رمت زيادة
على ذلك ما استطعت فان الحضرة الالهيه او الحضرة المحمدية او الحضرة

الالهية

الالهيه من المظهر المحمدى او الحضرة التى اقمتنا فيها من الحضرات
الالهيه والمقامات العبوديه تمنع من ذلك والله الموفق لا رب غيره
ثم ومن ذلك فص حكمة نفثية فى كلمة شيثية النفث
لغة ارسال النفس دخوا وههنا عبارة عن ارسال النفس الرحمانى اعنى
افاضة الوجود على الماهيات القابله له والظاهرة به او عن القاء العلوم
الوهبيه والعطايا الالهية فى روع من استعد لها اى قلبه فالحاصل ان
خلاصة العلوم المتعلقه بالعطايا الحاصله من مرتبه الفياضيه والمبدئية
او محل انتقاشها وهو القلب او خلاصة العلوم الحاصلة على سبيل الوهب
والتفضل لا على سبيل الكسب والتعمل او محل انتقاشها متحققه فى كلمة
شيثيه احدية جمع روحه وبدنه وانما خصت الحكمه النفثيه بالكلمه
الشيثيه لان شيث عليه السلم كان اول انسان حصل له العلم بالاعطيات
الحاصله من مرتبة المصدريه والفيضيه ونزلت عليه العلوم الوهبية و
لما كان اول المراتب المتعلقة التعين الجامع للتعينات كلها وله احدية
الجمع وكان المرتبه التى تليه مرتبه المصدرية والفاضية التى هى عبارة
عن نفث النفس الرحمانى فى الماهيات القابله وكان آدم عليه السلم صورة
المرتبه الاولى كما كان شيث عليه السلم عالما بالعطايا الحاصلة من المرتبه
الثانيه علما وهبيا قدم الفص الادمى فى الذكر وجعل الفص الشيثى تلوه
موافقا للوجود الخارجى مبتدئا بتقسيم تلك العطايا فقال اعلم ان العطايا
جمع عطيه والمنح جمع منحة وهى العطيه الظاهرة فى الكون مطلقا او فى
الكون الجامع كما يدل عليه التقسيمات الاتية وغيرها الواصلة الى مستحقيها
على ايدى العباد اى بواسطة العباد المنفقين مما رزقهم الله من البشر
كانوا او من غيره كالعلم الحاصل للمتعلم من المعلم والكمل بواسطة الملائكة
والارواح البشرية الكامله وعلى غير ايديهم اى بغير واسطتهم كما اذا

تجلى الحق سبحانه بالوجه الخاص واورث ذلك التجلى علما ومعرفة ويجوز ان
يتجلى ايضا بواسطة المظاهر مطلقا وغير وساطتها على قسمين منها ما
تكون عطايا ذاتية منتشية من الذات احديه جمع جميع الاسماء الالهيه
من غير خصوصيه صفة دون صفة اذ الذات من حيث هى هى لا تعطى عطاء
ولا تتجلى تجليا ومنها ما يكون عطايا اسمائيه تكون مبدأها خصوصيه
صفة من الصفات من حيث تعينها وتميزها عن الذات وسائر الصفات وتمييز
العطايا الذاتيه والاسمائيه كل واحدة من الاخرى عند اهل الاذواق ٥
الذين دابهم معرفة الحقائق ذوقا وكشفا لا نظرا وكسبا وبهذين التقسيمين
صارت القسمه مربعه ثم اشار الى تقسيم آخر وقال كما ان منها اى من العطايا
ما يكون عن سؤال صورى فى مسئول معين وعن سؤال غير معين باضافة
السؤال الى الغير او بتوصيفه به على ان يكون وصف الحال المتعلق اى سؤال
غير معين مسئوله وفى بعض النسخ وعن سؤال فى غير معين ومنها ما لا
يكون عن سؤال صورى فان العطايا لا بد له من سؤال اما بلسان المقال او
الحال او الاستعداد سواء كانت الاعطيه الحاصله على الوجوه الثلاثه او على
كل واحد منها ذاتيه او اسمائيه وانما اعاد ذلك تنبيها على ان هذين القسمين
يجريان فى كل من الوجوه الثلثه وبضربها فى الاقسام الاربعة السابقة فى هذه
الوجوه الثلاثه اثنا عشر قسما فالمعين كمن يقول اى فالمسئول المعين كسؤال
من يقول يا رب اعطنى كذا فيعين امرا ما من الامور كالعلم والمعرفة وغيرها
لا يخطر له بالطلب عند السؤال سواه اى سوى ذلك الامر وغير المعين كمن
يقول اى وغير المسئول المعين كسؤال من يقول يا رب اعطنى ما تعلم فيه
مصلحتى وقوله من غير تعيين اى من غير تعيين مسئول معين من كلام الشيخ
لا من كلام السائل كما كان قوله معين امرا ما فى المسئول المعين من كلامه لا
من كلام السائل وقوله لكل جزء من ذاتى اى احديه جسمى وروحى من كلام

السائل

السائل والمراد به الاشارة الاجماليه الى ما فصله النبى صلى الله عليه وسلم
فى دعائه حيث قال اللهم اجعل لى فى قلبى نورا وفى سمعى نورا وفى
بصرى نورا الحديث ولا وجه لتعلق اللام فى لكل جزء الى التعيين وان فرض
انهما من كلام متكلم واحد اذ المراد ههنا تعيين المسئول لا المسئول له
وقوله من لطيف روحانى وكثيف جسمانى بيان الجزء ولو جعل بيانا لما
تعلم فيه مصلحتى فاللطيف هو الاغذيه الروحانيه كالعلوم والمعارف
والكثيف هو الاغذيه الجسمانيه كالاطعمه والاشربه ولما فرغ من هذه
التقسيمات اشار الى تقسيم آخر باعتبار السائلين فقال والسائلون بالقول
الذين ليسوا من اهل الحضور ومراقبه الاوقات وانما قيدنا بذلك
لما يرد السائل المحض لامتثال الامر كما سيجئ فهؤلاء السائلون صنفان
صنف بعثه على السؤال الاستعجال الطبيعى فان الانسان خلق عجولا
فهو اما ان يوافقه الاستعداد الحالى فيقع واما ان لا يوافقه فلا يقع
والصنف الاخر بعثه على السؤال علمه لما علم بتشديد الميم وحينئذ يكون
قوله بعثه جوابا له بحسب المعنى فيكون فى حكم المتاخر عنه فيصح اضمار
الفاعل فيه وارجاعه الى العلم المفهوم من علم ويكون تقدير الكلام هكذا
والصنف الاخر لما علم ان ثمه عند الله امورا كذا بعثه علمه على السؤال فلما
مع جوابه خبر المبتدا وقيل يحتمل ان يكون بكسر اللام على انه للتعليل اى بعثه علمه
على السؤال لما علم ان ثمه امورا وفيه اضمار قبل الذكر قوله عند الله بدل
من ثمه اى لما علم ان عند الله امورا قد سبق العلم الالهى بانها اى تلك الامور
لا تنال الا بعد سؤال فيقول هذا الصنف فلعل ما يسأله الضمير المنصوب
اما للموصول واما للحق ويدل عليه ارداف بقوله سبحانه فى كثير من النسخ
وضمير الموصول محذوف او ما مصدريه يكون من هذا القبيل اى من قبيل
ما لا ينال الا بعد سؤال فسؤاله احتياط لما هو ضمير مبهم يفسره قوله

الامر اى المسئول وضمير عليه للموصول ومن الامكان بيان للموصول اى
سواله احتياطا لامكان ان تكون المسئول مما لا ينال الا بعد سوال وهو
اى من علم اجمالا ان عند الله امورا لا تنال الا بعد سوال لا يعلم تفصيلا ما
عين فى علم الله له من تلك الامور المسئوله ومن اوقات حصولها ولا يعلم
ايضا ما يعطيه ويقتضيه من المسئولات استعداده فى القبول اى فى قبول
تلك الامور اى لا يعلم مقتضى استعداده فى قبولها بانه اى امر من الامور
يقتضى وفى اى زمان يقتضى لانه هنا بحسب الظاهر تعليل للدعوى
الثانيه لكنه لما كان العلم بما يعطيه الاستعداد وهو من جملة ما فى علم
الله متعذرا لزم منه تعذر العلم بما فى علم الله من اغمض المعلومات اى من
اغمض العلم بالمعلومات او من العلم باغمض المعلومات الوقوف فى كل زمان
فرد اى معين على استعداد الشخص فى ذلك الزمان الفرد اى فى كل زمان فرد
يكون واقعا فى كل زمان على ما يجرى عليه فى جميع الازمنة وذلك لا يتيسر
للسائل احتياطا والا لم يكن الامر مبهما عنده بل هو من خواص الكمل الذين
من اهل الله وذلك السائل المحتاط وان كان لا يعلم ما فى علم الله ولا ما يعطيه
استعداده انما يسال لاعطاء استعداده السوال ولولا ما اعطاه
الاستعداد السوال ما سال ولكن لم يكن له علم بذلك الاستعداد قبل
السوال كسائر المسئولات فحكم السوال معه حكم سائر المسئولات ما
فى قوله ما اعطاه مصدريه اى لولا اعطاؤه استعداد السوال ما سال
فغاية اهل الحضور الذين لا يعلمون مثل هذا اى مثل العلم الذى يحصل للكمل
الذين بما فى علم الله وبما يعطيه الاستعداد فى جميع الازمنة والاوقات
على ان تكون مفعولا مطلقا او مثل ما فى علم الله وما يعطيه الاستعداد
فتكون مفعولا به ويكون لفظ المثل مقحما ان يعلموا فى الزمان الذى يكونون
فيه ويرد عليهم فيه ما يعطيهم الحق فانهم الحضور بهم مع ما يرد عليهم فى كل

زمان وعرافتهم ذلك الزمان يعلمون ما اعطاهم الحق فى ذلك الزمان
الذى هم فيه ويعلمون ايضا انهم ما قبلوه الا بالاستعداد لما اعطاهم
وهم اى اهل الحضور الذين يعلمون ما اعطاهم الحق فى الزمان الذى
يكون فيه صنفان صنف يعلمون من قبولهم لما اعطاهم استعدادهم
له فانهم اذا وقفوا على ما اعطاهم الحق رجعوا الى انفسهم فوجدوا فيها
استعداده الخاص وعرفوه حق المعرفة لا انهم يعلمون ان لهم استعدادا
لذلك فان اهل الحضور وغيرهم فى هذا العلم سواء وصنف يعلمون من
معرفة خصوص استعدادهم ما يقبلونه من العطايا فانهم اذا علموا
حصول كمال الاستعداد لهم للخاص لامر ما حصل لهم العلم بخصوص ذلك الامر
واليقين بوجوده هذا اى كون العلم بالاستعداد سابقا على العلم بما يقبلونه
اتم ما يكون اى اكمل مرتبه تكون فى معرفه الاستعداد فى هذا الصنف اى
اهل الحضور الذين لا يعلمون مثل هذا فانه بمنزله الاستدلال من المؤثر الى
الاثر والاول بمنزله الاستدلال من الاثر الى المؤثر ومن هذا الصنف اى اهل
الحضور المذكورين او من الصنف الثانى منهم وهو من يعلم من استعداده القبول
فان الصنف الاول لا سوال له فانه بعد العلم بقبوله المسئول لا معنى ليه
للسوال من يسال لا للاستعجال الطبيعى فانه لا حكم للطبيعه على اهل الحضور
ولا للامكان لانه على يقين فى حصول المسئول فى الزمان الذى هو فيه وانما
يسال امتثالا لامر الله فى قوله تعالى ادعونى استجب لكم فهو العبد المحض
لله سبحانه ليس فيه شوب ربوبيه ولا شائبة رقية لامر سواه وليس لهذا
الداعى همه متعلقه فيما سال فيه من مسئول معين او غير معين وانما همته
مصروفه فى امتثال اوامر سيده غير متجاوزة الى مطلوب غيره فانه لا
مطلوب له سواه ولا يطلب فى الدارين الا اياه فاذا اقتضى الحال السوال
اللفظى سال عبوديه واذا اقتضى التفويض اى كلة الامر اليه سبحانه والسكوت

عن السؤال سكت عنه فقد ابتلي ايوب عليه السلام وغيره من الانبياء والاولياء
وما سالوا رفع ما ابتلاهم الله به اولا ثم اقتضى الحال لهم ثانيا في زمان
آخر ان يسالوا رفع ذلك اي دفع ما ابتلاهم به فسالوا رفعه فرفعه الله عنهم
والتعجيل بالمسئول فيه اي الشيء الذي وقع السؤال لحصوله والابطاء به
انما هو للقدر المعين له اي الوقت المقدر المعين للمسئول فيه عند الله
لا دخل لدعاء العبد فيه اصلا فاذا وافق السؤال اي وقته الوقت المقدر
عند الله للاجابة باعطاء المسئول فيه بان يكونا واحدا اسرع الله سبحانه
بالاجابة واذا تاخر الوقت اي حصول الوقت المقدر للاجابة متاخرا عن وقت
السؤال اما في الدنيا كما اذا حصل الامر المسئول فيه في الدنيا واما في الاخرة
كما اذا حصل المسئول فيه في الاخرة تاخرت الاجابة اي المسئول فيه يعني
لا الاجابة التي هي لبيك من الله سبحانه فانها لا تتاخر عن السؤال لما جاء
في الخبر الصحيح ان العبد اذا دعا ربه فيقول الله لبيك يا عبدي ولما بين
الاجابتين من الالتباس ادرفه بقوله فافهم واما القسم الثاني من التقسيم
الثالث للعطايا وهو قولنا ومنها ما لا يكون عن سؤال فانما اريد بالسؤال
التلفظ به اي السؤال اللفظي لا السؤال مطلقا فانه في نفس الامر لا بد في
حصول المسئول من سؤال اما باللفظ مطلقا كما اذا قال اللهم اعطني عطية
او مقيدا كما اذا قال اللهم اعطني علما نافعا واما بالحال او بالاستعداد
ولا بد ان يكون السؤال الواقع بلسانهما مقيدا فان لسان الحال والاستعداد
لا يسال الا مقيدا لعدم اقتضاء الحال المعين او الاستعداد الا امرا معينا
فلا يصح سؤال عطاء مطلق الا في اللفظ واما في نفس الامر فلا بد ان يقيده
الحال والاستعداد كما انه لا يصح حمد مطلق قط الا في اللفظ واما في المعنى
فلا بد ان يقيده الحال فالذي يبعثك على حمد الله سبحانه هو المقيد لك باسم
فعل مثلا كما اذا كنت مريضا مثلا وشفيك الله فقلت الحمد لله فحمدك وان

فالذي لا يكون عن سؤال

وقع

وقع على الاسم الله المطلق لكن حالك الذي هو الشفاء بعد المرض يقيد
حمدك بالاسم الشافي فكانك قلت الحمد للشافي واسم متنزه كما اذا تجلى عليك
الحق سبحانه بالاسماء التنزيهية فينزه سرك عن ملاحظة الاغيار فقلت
الحمد لله فحمدك وان وقع على الله لكن حالك يقيده بالاسماء التنزيهية التي
بها وقع التجلي عليك والاستعداد من العبد لا يشعر به صاحبه الا اذا
كان من الكمل لكونه موقوفا على العلم بعينه الثابتة واحوالها وهو اصعب
العلوم واعزها لا يظفر به الا الندر من الكاملين ويشعر بالحال صاحبه
فانه يعلم الباعث له على الطلب وهو اي الباعث هو الحال فالاستعداد
اخفى سؤال بالنسبة الى اللفظي والحالي وانما يمنع هؤلاء السائلين بلسان
الحال والاستعداد من السؤال اللفظي علمهم بان لله سبحانه فيهم اي في شانهم
سابقة قضاء اي قضاء سابقا على حال الطلب بل على وجودهم بوقوع ما قدر
لهم وعليهم بلا تخلف فاستراحوا من تعب الطلب فهم قد هيأوا محلهم
بتطهيره عن درن التعلقات الفانية وتخليته عن الانتقاش بالصور
الكونية وتفريغه عن شواغل السؤال والدعاء لقبول ما يرد منه عليه
اي على ذلك المحل من الواردات والتجليات والحال انهم قد غابوا عن حظوظ
نفوسهم واغراضهم في هذه النشأة بل فعلوها الرفيعة عشقية تقطع عن اغراضهم
عن اغراضهم النفسية والتوجه اليه بالكلية ومن هؤلاء الذين منعهم عن
السؤال علمهم بسابق قضاء الله وقدره بجميع ما يجري عليهم من يعلم من عباد
الله ان علم الله به بل متعلق علمه بالعبد هو ما كان العبد عليه من الاحوال
في حال ثبوت عينه في مرتبة العلم قبل وجودها اي وجود عينه الثابتة في
مرتبة العين وحاصله ان علمه سبحانه به تابع لعينه الثابتة التي هي المعلوم
ويعلم ايضا ذلك العبد ان الحق لا يعطيه الا ما اعطاه اي الا مقتضى ما اعطاه
اياه الحق سبحانه وضمير الموصول محذوف او الضمير عائد الى الموصول و

والمفعول الاول اى الحق محذوف عينه فاعل اعطاه من العلم به اى بالعبد
بيان للموصول وهو اى العلم به بل متعلق ذلك العلم ما كان العبد عليه
من الاحوال فى حال ثبوته فى مرتبة العلم قبل خروجه الى العين فيعلم ان علم
الله به وباحواله الجارية عليه الى الابد من اين حصل اى من عينه الثابتة
وان كل ما يجرى عليه انما بمقتضى عينه الثابتة وطلبها اياه بلسان
الاستعداد والمطلوب بلسان الاستعداد يعطيه الله الجواد المطلق
سبحانه لا محالة فلا يحتاجون الى السؤال اللفظى اصلا وما ثمة صنف من اهل
الله اعلى علما واكشف للامور على ما هى عليه من هذا الصنف فهم الواقفون على
سر القدر وهم على قسمين منهم من يعلم ذلك اى سر القدر مجملا ومنهم من يعلمه
مفصلا والذى يعلمه مفصلا اعلى كشفا واتم معرفة من الذى يعلمه مجملا
فانه اى الذى يعلمه مفصلا يعلم ما تعين فى علم الله فيه اى فى شانه من احوال
عينه الثابتة على سبيل التفصيل بخلاف من يعلمه مجملا وذلك العلم التفصيلى
اما باعلام الله اياه اى الذى يعلمه مفصلا بما اعطاه عينه من العلم به بان
يلقى فى قلبه بواسطة او بغير واسطة ان عينه الثابتة تقتضى هذه الاحوال
المعينة من غير ان يطلعه على عينه كشفا واما بان يكشف له اى كاجلاء الحجاب
عن عينه الثابتة وعن انتقالات الاحوال عليها اى وعن الاحوال المنتقلة عليها
ذاهبة الى ما لا يتناهى فيشاهدها ويطلع عليها وعلى احوالها التى يلحقها
فى كل حين نقل الشيخ مؤيد الدين الجندى فى شرحه لهذا الكتاب عن شيخه الكامل
صدر الدين ابى المعالى محمد بن اسحق القونوى عن شيخه الاكمل محيى الدين
بن العربى قدس الله اسرارهم انه قال لما وصلت الى بحر الروم من بلاد
اندلس عزمت على نفسى ان لا اركب البحر الا بعد ان اشهد تفاصيل احوالى
الظاهرة والباطنة الوجودية مما قدر الله سبحانه على ومنى الى آخر عمرى
فتوجهت الى الله تعالى بحضور تام وشهود عام ومراقبة كاملة فاشهدنى

الله جميع احوالى مما يجرى ظاهرا او باطنا الى آخر عمرى حتى صحبة ابيك
اسحق بن محمد وصحبتك واحوالك وعلومك واذواقك ومقاماتك
وتجلياتك ومكاشفاتك وجميع حظوظك من الله ثم ركبت البحر على بصيرة
ويقين وكان ما كان ويكون من غير اخلال واختلال وهو اى الذى يكشف
له عن عينه الثابتة اعلى مرتبة من الاول الذى يعلم باعلام الله من غير كشف
عن عينه الثابتة فانه اى الذى يكشف له عن عينه يكون فى علمه بنفسه
واحوال نفسه بمنزلة علم الله به اى بمنزلة الله فى علمه به لان الاخذ اى اخذ
العلم لكل منهما من معدن واحد وهو العين الثابتة فكما يتعلق علم الله بعينه
الثابتة فيعلم احوالها به كذلك يتعلق علم هذا الكامل بها فيعلم احوالها به
فلا فرق بين العلمين الا انه اى العلم بالعين الثابتة او اخذ العلم منها من جهة
العبد عناية من الله سبحانه سبقت له اى للعبد قبل وجوده هى اى هذه
العناية من جملة احوال عينه الثابتة التى تقتضى جريان تلك الاحوال عليها
فحيث اقتضت تعلق العناية بها تعلقت يعرفها اى تلك العناية السابقة
وكونها من احوال عينه صاحب الكشف اذا اطلعه الله على ذلك اى على
المذكور من احوال عينه فانه اذا اطلع عليها باطلاع الحق سبحانه عرف
تلك العناية التى من جملتها وانما قلنا العلم بالعين الثابتة من جانب العبد
مسبوق بعناية من الله سبحانه فانه الضمير للشان ليس فى وسع المخلوق
اذا اطلعه الله اى اراد اطلاعه على احوال عينه الثابتة التى تقع صورة الوجود
العينى لهذا المخلوق عليها اى على تلك الاحوال ان يطلع فى هذه الحال اطلاعا
واقعا على طريقة اطلاع الحق على هذه الاعيان الثابتة فى حال عدمها علما
وعينا فقوله على هذه الاعيان الثابتة يحتمل ان يكون متعلقا بقوله
يطلع وبالاطلاع ايضا ويمكن ان يقال المراد باطلاع الحق ما يطلع عليه
الحق من هذه الاعيان وح لفظة على الاولى متعلقة بيطلع والثانية بالاطلاع

وانما قلنا ليس في وسع المخلوق اطلاع مثل اطلاع الحق لانها المعد بتلك الاعيان
نعني الحقائق التي بتلك الاعيان صورة معلوميتها نسب ذاتية وشئون
غيبية مستجنة في غيب الذات قبل تعلق العلم بها لا صورة لها تميز بها الا في
العلم ولا في العين ليصح تعلق علم المخلوق بها فاذا تعلق علم الحق سبحانه بها
وحصل لها تميز وتعين في العلم صح تعلق علم المخلوق بها علما مفيدا للعلم
باحوالها مساويا لعلم الحق سبحانه في تلك الافادة فبهذا القدر من سبق علم
الحق بالاعيان على علم العبد بها نقول ان العناية من الله سبحانه سبقت
لهذه الاعيان العبد بهذه المساواة اي بمساواته للحق والباء متعلقة بالعناية
في افادة العلم اي افادة العلم بالاعيان الثابتة العلم باحوالها الجارية عليها
في وجوده العيني الى ما لا يتناهى وتحقيق ذلك ان للحق سبحانه بالنسبة الى العبد
عنايتين احدهما بحسب فيضه الاقدس وهي تقتضي تعين عينه الثابتة
في مرتبة العلم بحيث يصلح لان يتعلق به علم المخلوق واستعدادها الكلي لفيضان
الوجود عليها في العين واخرهما بحسب فيضه المقدس وهي تقتضي فيضان
الوجود عليها في العين واستعداداتها الجزئية ليترتب عليها احوالها
التي من جملتها صلاحيته انكشاف عينه الثابتة واحوالها عليه ولا شك انه
اذا كوشف العبد بعينه الثابتة وعلم بهذا الكشف احوالها انه ياخذ العلم
بتلك الاحوال من عينه الثابتة كما ياخذ الحق سبحانه عنها لكن اخذه منها مسبوق
بهاتين العنايتين من جانب الحق سبحانه والى العناية الاولى اشار الشيخ رضي
الله عنه اعلم انه قد وقع في مواضع من القرآن ما يوهم ان علمه سبحانه ببعض
الاشياء حادث كقوله سبحانه ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين
وقوله تعالى ثم بعثناهم لنعلم اي الحزبين احصى لما لبثوا امدا وامثال ذلك
والتفصي عن هذا الاشكال اما بما ذهب اليه المتكلمون من ان علمه سبحانه
قديم وتعلقه حادث فمعنى قوله حتى نعلم حتى يتعلق علمنا القديم بالمجاهدين

منكم

منكم والصابرين واما بان المراد بالعلم الشهود فان الاشياء قبل
وجودها العيني معلومة للحق سبحانه وبعده مشهودة له فالشهود
خصوص نسبة للعلم فانه قد يلحق العلم بواسطة وجود متعلقه نسبة
باعتبارها تسمى شهودا وحضورا الا انه حدث هناك علم فمعنى حتى
نعلم حتى نشاهد واما بان يقال المسند اليه في قوله نعلم ليس هو الحق باعتبار
مرتبة الجمع بل باعتبار مرتبة الفرق فكانه يقول حتى نعلم من حيث
ظهورنا في المظاهر الكونية الخلقية فكون الخلقية وقاية له عن نسبة
الحدوث اليه واما بان يقال المراد بالتاخر المفهوم من كلمة حتى التاخر
الذاتي لا الزماني حتى يلزم الحدوث الزماني وحيث انجر الكلام ههنا الى
ان علم الحق سبحانه باحوال العبد ماخوذ من عينه الثابتة متاخر عنها
بالذات اشار الشيخ رضي الله عنه الى ان هذا التاخر هو المصحح لما وقع
في القرآن فقال ومن هنا اي من جهة ان علم الحق سبحانه باحوال العبد
ماخوذ من عينه الثابتة متاخر عنها يقول الله سبحانه حتى نعلم وهي اي
قوله حتى نعلم كلمة محققة المعنى اي معناه الذي هو تاخر العلم وحدوثه
امر محقق واقع او معنى حقيقي لا مجازي فان ذلك التاخر والحدوث
هو الذاتي لا الزماني ما هي اي هذه الكلمة لغير هذا المعنى المحقق او الحقيقي
كما يتوهمه اي كمعنى يتوهمه من ليس له هذا المشرب من المتكلمين وهو
ان هذا التاخر والحدوث انما هو لنسبة تعلق العلم الى المعلوم لا لنفس العلم
ولا فساد في تغير النسب وتجددها بالنسبة الى ذات الحق وصفاتها والى
هذا اشار رضي الله عنه بقوله وغاية المتكلم المنزه للحق سبحانه بعقله عن
سمات الحدوث والنقصان ان يجعل تلك الحدوث الزماني المتوهم من ظاهر
مفهوم هذه الكلمة في العلم للتعلق لا لنفس العلم فقال العلم ازلي وتعلقه
بالاشياء حادث حدوثا زمانيا وهو اي جعل الحدوث للتعلق لا للعلم

اعلى وجه يكون للمتكلم المتصرف بعقله فى هذه المسئلة لولا انه اى
المتكلم اثبت العلم زائدا اى الوجود الخارجى على الذات لا عينها فجعل التعلق
له اى للعلم لا للذات اذ لو لم يكن العلم عين الذات لا معنى لتعلق الذات
بالمعلومات لا لانه يلزم ان تكون الذات محل الحوادث لان تجدد النسب
لا يستلزمه كما عرفت وقوله وهو اعلى وجه جواب لولا قدم عليه ويحتمل
ان يكون جوابه مقدرا هكذا لولا انه اثبت العلم زائدا على الذات فجعل التعلق
له لا للذات لكان كلامه قريبا من التحقيق وبهذا اى باثبات العلم زائدا على الذات
وجعل التعلق حادثا بالحدوث الزمانى انفصل المتكلم عن المحقق من اهل اصحاب
الكشف والشهود الذى انكشف له الحقائق كما هى عليه ويعلمها بحسب ذوقه
ووجدانه من غير نظر فكرى فان هذا المحقق لا يثبت العلم زائدا على الذات الا
فى العقل ويجعله بحسب الخارج عين الذات ويقول بحدوث التعلق له لكن بالحدوث
الذاتى لا الزمانى مبالغة فى التنزيه فانهم لو جعلوا الحدوث زمانيا لاتصف به
ايضا اذ لا يلزم التجدد الا فى النسبة فان قيل اذا كان العلم المفهوم من قوله حتى نعلم
ولنعلم مترتبا على حادث زمانى كالفعل المفهوم من قوله لنبلونكم وثم بعثناكم كيف
يصح الحكم بان حدوثه ذاتى لا زمانى قلنا من جعل العلم المترتب حادثا ذاتيا
لا زمانيا لا بد له ان يجعل الفعل الذى يترتب عليه العلم ايضا كذلك فيقول مثلا قوله
ولنبلونكم معناه ولنبلونكم ايها النسب الذاتيه والشئون الغيبيه المستجنة
فى غيب الذات باظهاركم فى المرتبه العلميه حتى نعلم بسبب العلم بكم فى هذه المرتبة
ما يجرى عليكم بحسب الخارج من المجاهدة والصبر فنعلم المجاهدين منكم والصابرين
وقوله ثم بعثناكم معناه بعثناكم من مرتبه الاستجنان فى غيب الذات الى مرتبة
التميز العلمى لنعلم بذلك التميز ما يجرى عليكم من الاحوال التى من جملتها احصاء مدة
اللبث على انه لا يلزم اذا حمل بعض الايه على معنى اشارى ان يجرى ذلك المعنى فى
البعض الاخر منها اذ كثيرا ما يشير اهل الاشارة فى آية الى معنى لا يساعد عليه

تمام

تمام الايه فان قيل ما ذكرتم من بعض بطون الايه وهولاء المحققون لا يريدون
معنى من المعانى الظاهره والبطنيه فما معناها عندهم اذا حملوها على الظاهر
يمكن ان يكون حـ نسبة العلم الحادث اليه بناء على ظهوره فى المظاهر الخلقيه كما سبقت
اليه الاشارة ثم نرجع مما انجر الكلام فى قسم العطايا باعتبار السوال وعدمه
اليه من بحث الاعيان واستعداداتها وبيان حكمها الى بحث الاعطيات المتمم
بالبيان ولطول ما وقع فى البين استانف القسمه وقال فنقول ان الاعطيات
بفتح الهمزة وتخفيف اليا جمع اعطيه جمع عطاء كاغطيه وغطاء او بضم
الهمزة وتشديد اليا جمع اعطيه كامنيه اما ذاتيه او اسمائيه وقد عرفتها
فاما المنح والهبات والعطايا الذاتيه من الواردات والاذواق والمواجيد
والعلوم والمعارف فلا تكون ابدا واردة على القابلين الذين هم محالها
الا من تجلى الهى اى من تجلى حضرة الاسم الجامع جميع الصفات والاسماء لا من
الذات الاحديه فانه لا اسم ولا رسم ولا حكم ولا تجلى ولا غير ذلك فى الذات الا حجابا
فيكون تعين التجلى الذاتى من الحضرة الالهيه فلهذا اضيف التجلى اليها لا الى مطلق
الذات فاذا وقع التجلى من هذه الحضرة استتبع تلك العطايا الذاتيه والتجلى
من الذات الالهيه لا يكون ابدا الا بصورة استعداد العبد المتجلى له اى بصورة
تقتضيها استعداده غير ذلك اى غير كون التجلى بصورة استعداد المتجلى له
لا يكون ابدا فاذن العبد المتجلى له ما راى سوى صورته فى مرآة الوجود الحق
وسوى الوجود المتعين فى هذه الصورة بحسبها لان الذات الالهيه ليس لها
فى حد نفسها صورة متعينة لتظهر بها وهى مرآة الاعيان فتظهر صورة المتجلى له
فيها بقدر استعداده كما ان الحق يظهر فى مرايا الاعيان بحسب استعداداتها و
قابلياتها الظهور احكامه ما راى العبد المتجلى له الحق من حيث اطلاقه ولا يمكن
ان يراه من تلك الحيثيه مع علمه انه ما راى صورته الا فيه فهو سبحانه كالمرآة
فى الشاهد فانك اذا رايت الصور او صورتك فيها لا تراها مع علمك انك

ما رايت تلك الصورة وصورتك الانيها فابرز الله ذلك اى ظهور الصورة
فى المراة مثالا نصبه لتجليه الذاتى ليعلم المتجلى له ما راه اى الذى راه او اى شى
راه على ان يكون ما موصوله او استفهاميه والذى راه صورته فى الحق او
الحق فى صورته وما ثمه مثال اقرب من المثال ولا اشبه للرويه والتجلى
الذاتى من هذا المثال وهو ظهور صورتك فى المراة ورويتك اياها فيها
واجهد فى نفسك عند ما ترى ما مصدريه اى عند رويتك الصورة فى المراة
واستغراقك الشهود والرويه بالصورة المثالية المرئيه ان ترى جرم المراة
لا تراه اى جرم المراة ابدا البته الا عند صرفك النظر عن الصورة واعراضك
عنها والتفاتك نحو المراة وتحديق النظر فيها اذ الشهود الواحد والابصار
المتعين لا يسع فى وقت واحد معين الا مشهودا واحدا معينا وانما قال ترى
المراة لان بعض احكام المراة كالصقاله والكدورة والاستواء والانحناء
قد يرى ولكن فى الصورة فالصورة مراة لاحكام المراة كما ان المراة مراة لذات
الصورة حتى ان بعض من ادرك مثل هذا الذى ذكرنا فى صوره المرانى اى
فى الصورة المرئيه فيها من ان المرئى هو الصوره لا المراة ذهب الى ان الصورة
المرئيه حائلة بين بصر الرائى وبين المراة حاجبة من رويته اياها وهذا
اعظم ما قدر عليه من العلم الحاصل له بالنظر لكنه غير مطابق للواقع فانه
لو كان الامر كذلك لم يتمكن الرائى من صرف النظر عن الصورة والاقبال على المراة
والامر فى المراة كما قلناه وذهبنا اليه فى التجلى الالهى وكما ان المتجلى له ما راى سوى
صورته فى مراة الحق وما راى الحق ولا يمكن ان يراه مع علمه انه ما راى
صورته الا فيه لا بينه وبين الحق بحيث تكون حاجبة عن روية الحق كذلك
الناظر فى المراة ما راى سوى صورته فى المراة وما راى المراة ولا يمكن ان يراها
مع علمه انه ما راى صورته الا فى المراة لا بينه وبين المراة كما توهمه بعض وفى
الفرق بين الوجود الحق والمراة ان المراة وان ليست مرئيه عند استغراق

الشهود فى الصورة المشهوده لكنه يمكن الاعراض عن تلك الصوره والاقبال
على المراة وادراكها بخلاف الوجود الحق فانه لا يمكن شهوده من حيث اطلاقه
وقد بينا هذا الذى ذكرنا من المماثله بين المراة والحق سبحانه فى الفتوحات
المكيه ذكر رضى الله عنه فى الباب الثالث والستين منها ان الانسان يدرك
صورته فى المراة ويعلم قطعا انه ادرك صورته بوجه وانه ما ادرك صورته
بوجه لما يراها فى غايه الصغر لصغر جرم المراة او الكبر لعظمه ولا يقدر ان
ينكر انه راى صورته ويعلم انه ليس فى المراة صورته ولا هى بينه وبين المراة فليس
بصادق ولا كاذب فى قوله انه راى صورته ما راى صورته فما تلك الصورة
واين محلها وما شانها فهى منفيه ثابته موجوده معدومه معلومه مجهوله
اظهر الله سبحانه هذه للعبد ضرب مثال ليعلم ويتحقق انه اذا عجز وحار فى
درك حقيقة هذا وهو من العالم ولا يحصل عنده علم بحقيقته فهو عن خالقها
اعجز واجهل واشد حيرة هذا ما نقله الشارحون من كلامه فى هذا المقام
واذا ذقت اى ادركت بطريق الذوق والوجدان لا بمجرد العلم والعرفان
هذا اى مقام التجلى الذاتى على صورتك ذقت فى مراتب التجليات الغاية التى
ليس فوقها غايه فى حق المخلوق فلا تطمع ولا تتعب نفسك فى ان ترقى فى
مقام اعلى من هذا الدرج من التجلى الذاتى فى الصحاح رقيت فى السلم بالكسر
رقيا ورقيا اذا اصعدت وفى الكشاف فى قوله تعالى او ترقى فى السماء يقال
رقى فى السلم وفى الدرجه فالحاجة الى تضمينها معنى الدخول فما هو اى على
من هذا الدرج ثمه اى فى مقام التجلى الذاتى اصلا وما بعده اى بعد هذا
الدرج الا العدم المحض فلا يوجد هناك مقام اعلى منه اعلم ان تعين الحق
وتجليه لك فى مراة عينك انما يكون بحسبها وبموجب خصوصيتها وصورة
استعدادها فما ترى الحق فى تجليه الذاتى لك الا بصورة عينك الثابتة
فلا ترى الحق فيك الا بحسب خصوصيته عينك الثابته ولكن فى مراة الوجود

الحق وهذا اعلى الدرجات التجليات بالنسبة الى مثلك الا ان تكون عينك
عين الاعيان الثابته كلها الاخصوصية لما توجب حصر الصورة فى كيفيه
خاصه بل خصوصيته احديه جمعيه برزخيه كاليه فتعين الحق لك ح
مثل تعينه فى نفسه ودون هذين الشهودين شهودك للحق فى ملابس الصور
الوجوديه الحسيه والمثاليه والروحيه وكذلك تجليه فى عينك لا من غيرك
فاعلى درجات شهودك للحق هو ما يكون بعد تحققك بعينك الثابته فاذا
اتحدت انت بعينك الثابته فكنت انت عينك من غير امتياز رايت الحق كما
يرى نفسه فيك ورايت نفسك صوره للحق فى الحق وما ثمه اعلى من هذا فى حقك
فهو اى الحق سبحانه باعتبار ظاهر وجوده مراتك فى رؤيتك نفسك اى
انيتك الوجوديه العينيه وباعتبار باطن علمه مراتك فى شهودك عينك
الثابته العلميه الغيبيّة اذا كوشفت بها وانت باعتبار وجودك العينى
مراته فى رؤيته اسماءه التى هى ذاته ماخوذة مع بعض النسب والاعتبارات
وفى ظهور احكامها اى احكام الاسماء وآثارها وليست الاسماء فى مرتبه
الاحديه سوى عينه ونفسه فانت مراة لنفسه فى رؤيته اياها كما انه
مراة لنفسك فى رؤيتك اياها فتارة هو المراة وانت الرائى والمرئى و
تارة انت المراة وهو الرائى والمرئى فاختلط الامر اى امر المراة والرائى و
المرئى وابهم ان كل واحد منها حقا وعبد فمنا من جهل ولم يميز بين هذه
المراتب فى عين علمه بها بطريق الذوق والوجدان فقال والعجز عن درك
الادراك ادراك اى التحقق بالعجز عن لحوق ادراك ما لا يدرك غاية الادراك
له والعجز عن حصول العلم بما لا يعلم نهاية العلم به وفى الاساس طلبه حتى ادركه
اى لحق به وادرك منه حاجته وبلغ الغواص درك البحر وهو قعره ومنه درك
النار وفى الصحاح القعر الاخر درك ودرك وفى النهايه فى غريب الحديث
فى الحديث اعوذ بك من درك الشقاء الدرك اللحاق والوصول الى الشى ادركته

ادراكا

ادراكا ودركا ومنا من علم تلك المراتب وميز بينها فانه علم ان مراتيته
الحق سبحانه لانيتك الوجوديه باعتبار ظاهر وجوده وانت الرائى والمرئى
فانك ترى نفسك فيه بل هو الرائى والمرئى ولكن فيك وكذلك علم ان مراتيتك
للحق سبحانه انما هى باعتبار وجودك العينى والعلمى والرائى هو الحق سبحانه
اما من مقامه الجمعى او منك والمرئى ايضا هو الحق سبحانه لكن باعتبار خصوصيه
صفة او اسم انت مظهره فان الوجود الحق باعتبار اطلاقه لا يسعه مظهر
علم يقل بمثل هذا القول المبنى عن الاعتراف بالعجز وهو اى والحال انه القول
بالعجز اعلى القول اى على ما يقال فى هذا المقام وجعل بعض الشارحين الضمير
لعدم القول وقال معنى اعلى القول اعلى من القول ولا يبعد ان يقال معناه ح
ان عدم القول بالعجز اعلى ما يقال فى هذا المقام فان عدم القول قول على لسان
الحال بكمال العلم بل اعطاه اى من علم العلم السكوت كما اعطاه اى من جهل فى علمه
العلم العجز والاعتراف به وهذا هو اى الذى اعطاه العلم السكوت اعلى عالم
بالله ومراتب تجلياته والتميز بينها وليس هذا العلم الذى يعطى صاحبه السكوت
بالاصاله الا لخاتم الرسل وخاتم الاولياء وما يراه اى ما يرى هذا العلم
والشهود وما ياخذه احد من الانبياء والرسل من حيث انهم اولياء لا من حيث
انهم انبياء ورسل فان هذا العلم ليس من حقايق النبوه الا من مشكوة الرسول
الخاتم من حيث ولايته ولا يراه احد من الاولياء الا من مشكوة الولى الخاتم التى
هى جهة باطنية الرسول الخاتم حتى ان الرسل ايضا من حيث انهم اولياء لا
يرونه متى راوه الا من مشكوة خاتم الاولياء التى هى مشكوة ولايه الرسول
الخاتم والا لم يصح كلا الحصرين معا حصر رؤية المرسلين اولا فى مشكوه
خاتم الانبياء وحصرها ثانيا فى مشكوه خاتم الاولياء فمشكوه خاتم الانبياء
هى الولايه الخاصة المحمّديّة وهى بعينها مشكوة خاتم الاولياء لانه قائم
بمظهريتها وانما اسند هذه الرويه الى مشكوة خاتم الاولياء فان الرساله

والنبوة اللتين هما جهة ظاهريه الرسول الخاتم اعني نبوة التشريع
ورسالته التي هي تبليغ الاحكام المتعلقة بحوادث الاكوان لا نبوة التحقيق
التي هي جهة باطنيته وهي الانباء عن الحق تعالى واسمائه وصفاته و
اسرار الملكوت والجبروت وعجائب الغيب تنقطعان بانقطاع موطن التكليف
بل بانقطاع الرسول الخاتم عن هذا الموطن فكيف تستند اليه ما لا ينقطع و
الولاية لا تنقطع ابدا فانها من الجهة التي بين الحق سبحانه وهي باقية دائمة
ابدا سرمدا واجل مظاهرها خاتم الاولياء فلهذا استندت الرتبة المشار
اليها اليه ولا يخفى عليك انه لو فرض عدم انقطاع النبوة ايضا لا يصح استناد
هذا العلم اليها اصلا فانها من حقائق الولاية لا النبوة فالمرسلون من كونهم
اولياء لا يرون ما ذكرناه من العلم الذي يعطي صاحبه السكوت الا من مشكوة خاتم تم
الاولياء فكيف من دونهم من الاولياء وان كان خاتم الاولياء بحسب
نشأته العنصرية تابعا في الحكم الالهي لما جاء به خاتم الرسل من التشريع فذلك
اي كونه تابعا بحسب نشأته العنصرية لا يقدح في مقامه الذي يقتضي المتبوعية
بحسب حقيقته ولا يناقض ما ذهبنا اليه من ان المرسلين لا يرون هذا العلم
الا من مشكوة خاتم الاولياء فانه من وجه وهو كونه وليا تابعا بحسب نشأته
العنصرية يكون انزل مرتبة من الرسول الخاتم من حيث رسالته كما انه من وجه
وهو كونه جهة باطنية الرسول الخاتم باعتبار حقيقته يكون اعلى مقاما منه
بحسب نبوته نبوته وظاهريته وقد ظهر في مظاهر شرعنا ما يؤيد ما ذهبنا
اليه من ان الفاضل يجوز ان يكون مفضولا من وجه كتفضيل عمر على ابي بكر رضي الله
عنهما في اسارى بدر بالحكم فيهم حيث راى ابو بكر ان ياخذ منهم الفدية ويطلقهم
وراى فيهم عمر ضرب الرقاب فانزل الله الاية الكريمة موافقة لراي عمر وقد ظهر
في تأبير النخل ايضا حيث منع رسول الله صلى الله عليه وسلم عاما من تأبير النخل
فما اثمر فقال صلى الله عليه وسلم انتم اعلم بامور دنياكم فما يلزم الكامل ان يكون

له التقدم على غير الكامل في كل شيء وفي كل مرتبة وانما نظر الرجال الى التقدم
العلم صح في رتبة العلم بالله سبحانه لا فيما عداه فانه هنالك يعني في رتبة العلم يتحقق مطلبهم
الذي به يعرف تقدمهم وتأخرهم واما حوادث الاكوان كتأبير النخل وامثاله
فلا تتعلق خواطرهم بها لدناءتها بالنسبة الى هممهم العالية فلو كانوا فيها انزل
درجة ممن عداهم لا يقدح ذلك في كمالهم فتحقق ما قلناه من علو مرتبة خاتم الاولياء
في العلم بالله بحسب حقيقته وانه لا يقدح فيه نزول مرتبته عن الرسول الخاتم بحسب
نشأته العنصرية بحيث يكون تابعا له من حيث نبوته فان قيل متبوعية خاتم
الاولياء لخاتم الانبياء في حقائق الولاية تقدم في رتبة العلم بالله لا في العلم بحوادث
الاكوان فكيف يصح ما ادعاه الشيخ رضي الله عنه من متبوعية خاتم الاولياء
لخاتم الانبياء وان خاتم الانبياء مقدم الكل في رتبة العلم بالله قلنا هي في الحقيقة
عبارة عن متبوعية حقيقة ولايته المطلقة لولايته المتشخصة بعد نشأته العنصرية
وان شئت تحقيق ذلك فاستمع لما يتلى عليك اعلم ان الحقيقة المحمدية مشتملة على
حقائق النبوة والولاية كلها فاحدية جمع حقائق النبوة ظاهرها واحدية جمع حقائق
الولاية باطنها فالانبياء من حيث انهم انبياء مستمدون من مشكوة نبوته الظاهرة
ومن حيث انهم اولياء مستمدون من مشكوة ولايته الباطنة وكذا الاولياء التابعون
يستمدون من مشكوة ولايته فالانبياء والاولياء كلهم مظاهر لحقيقته الانبياء
لظاهر نبوته والاولياء لباطن ولايته وخاتم الاولياء مظهر احدية جمع حقائق
ولايته الباطنة فالاستمداد من مشكوة خاتم الاولياء بالحقيقة هو استمداد من مشكوة
خاتم الانبياء فان مشكوته بعض من مشكوته فلا استمداد بالحقيقة الا من مشكوة
خاتم الانبياء وانما اضيف الاستمداد الى خاتم الاولياء باعتبار حقيقته التي هي
بعض من حقيقة خاتم الانبياء ومعنى استمداد خاتم الانبياء منه بحسب ولايته لا
استمداده بحسب النشأة العنصرية من حقيقته هي بعض من حقيقته وذلك
الولي الخاتم مظهرها فهذا بالحقيقة استمداد من نفسه لا من غيره والله اعلم بالحقائق

ولما مثل النبي صلى الله عليه وسلم النبوه بالحائط من اللبن لان النبوة صورة
الاحاطة الالهيه بالاوضاع الشرعيه والاحكام الفرعيه والحكم والاسرار التي
الوضعيه قد وضعها الله سبحانه على السنة رسله وفي كتبه وكل لبنة كانت في ذلك
الحائط كانت صوره نبي من الانبياء وقد كمل ذلك الحائط سوى موضع لبنة واحدة
وهي الوضع الاحدي الجمعي المحمدي الختمي الذي يستوعب الكل فكان صلى الله عليه وسلم
بهذا الوضع الاحدي الجمعي تلك اللبنة وسد تلك الثلمة فكمل به الحائط غير انه صلى الله
عليه وسلم لا يرى الا تلك اللبنة بعين بصيرته في هذا التمثيل الا كما قال صلى الله عليه وسلم
لبنة واحدة لانه صلى الله عليه وسلم غير مامور بكشف الحقائق والاسرار كما تم
الولايه بل كان مامورا بسترها فالاوضاع الشرعيه والاحكام الوضعيه والنبوه
هي الدعوة الى كل ذلك والظهور بها والاتصاف بجميعها فهي حقيقة واحدة فلا حاجة
في تمثيلها الى لبنتين ولا الى تميزهما بالذهبيه والفضيه واما خاتم الاولياء فلا
له من هذه الرويا اي من رويه ما مثل به النبي صلى الله عليه وسلم ولكن في رؤياه
لبنة على مرتبته ومقامه فيرى ما مثل به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الحائط
ويرى في الحائط موضع لبنتين ينقص الحائط عنهما واللبن من ذهب هو صورة
الولايه فان الولايه كما انها ليست قابله للتغيير بوجه من الوجوه عما هو عليه فكذلك
الذهب وفضه هي صورة النبوه لان النبوه كما انها قابله للتغيير بالنسبه الى الازمان
فكذلك الفضه فيرى اللبنتين اللتين ينقص الحائط عنهما ويكمل بهما لبنة فضة و
لبنة ذهب فلا بد ان يرى نفسه تنطبع في موضع تينك اللبنتين فيكون خاتم الاولياء
تينك اللبنتين فيكمل الحائط به قال رضي الله عنه في فتوحاته المكيه انه راى
حائطا من ذهب وفضه وكمل الا موضع لبنتين احدهما من ذهب والاخرى من
فضة فانطبع رضي الله عنه في موضع تينك اللبنتين وقال رضي الله عنه وكنت
لا اشك اني انا الرائي ولا اني انا المنطبع في موضعهما وبي كمل الحائط ثم عبرت
الرؤيا بختام الولايه بي وذكرتها للمشايخ الكاملين المعاصرين وما قلت من الرائي

فعبروها

فعبروها بما عبرتها به والسبب الموجب لكونه اي لكون خاتم الاولياء راها
اي اللبنة لبنتين لبنة ذهب ولبنة فضة انه اي خاتم الاولياء تابع لشرع خاتم
الرسل اخذ منه الشرع في الظاهر وان كان آخذا في الباطن من المعدن الذي
ياخذ منه الملك الوحي لخاتم الرسل وهو اي شرع خاتم الرسل موضع اللبنة
الفضيه واتباع خاتم الاولياء لخاتم الرسل انطباعه في ذلك الموضع وهو اي شرع
خاتم الرسل ايضا ظاهره اي ظاهر خاتم الاولياء وحينما يتبعه فيه وما يتبعه
فيه من الاحكام عطف على ظاهره اي شرع خاتم الرسل هو الاحكام التي اتبع فيها
خاتم الاولياء خاتم الرسل فخاتم الاولياء تابع لشرع خاتم الرسل كما هو آخذ في — عن الله
السر بلا واسطه ما هو اي الشرع الذي هو اي خاتم الاولياء بالصورة الظاهره
متبع لخاتم الرسل فيه اي في هذا الشرع وذلك الاخذ انما تحقق لانه اي خاتم
الولايه يرى الامر اي كل امر على ما هو عليه في علم الله سبحانه ولا بد ان يراه هكذا
اي على ما هو عليه في علم الله سبحانه والا لم يكن خاتما وهو اي كونه رائيا لكل امر
على ما هو عليه موضع اللبنة الذهبية في الباطن وتحققه بهذه الرويه انطباعه
فيه قوله في الباطن على ما هو عليه في بعض النسخ متعلق بالرؤيه فانه اخذ تقييد
للرؤيه اي ان خاتم الاولياء اخذ الشرع الاحكام الشرعيه التي يتبع خاتم الرسل
فيها من المعدن الذي ياخذ الملك الذي يوحي به اي بسبب هذا الملك الى الرسل — الرسل
وذلك المعدن باطن علم الله سبحانه فلا جرم يراه على ما هو عليه فان فهمت
بما اشرت به من ان الانبياء من كونهم اولياء والاولياء كلهم لا يرون الحق
الا من مشكوة خاتم الاولياء الذي هو مظهر ولايه خاتم الرسل فقد حصل
لك العلم النافع المفضي الى كمال متابعه خاتم الرسل المنتج كمال التحقق بحقيقة الامر
فكل نبي من لدن آدم الى آخر نبي بل آدم ايضا ما منهم احد ياخذ النبوه الا من
مشكوة روحانيه خاتم النبيين وان تاخر وجود طينته عن وجود ذلك
النبي الذي ياخذ النبوه من مشكوته فانه اي خاتم النبيين بحقيقته وروحانيته

موجودة قبل وجود الانبيا كلهم حتى آدم منعوت بالنبوه فى هذا الوجود
مبعوث اليهم والى من سواهم فى عالم الارواح وهو اى وجوده صلى الله
عليه وسلم قبل وجود الجميع واتصافه بالنبوه بالفعل فى هذا الوجود ما يدل عليه
قوله كنت نبيا اى من عند الله مختصا بالانبا عن الحقيقه الاحديه الجمعيه الكماليه
مبعوثا الى الارواح البشريين والملكيين وآدم بين الماء والطين لم يكمل بدنه
العنصرى بعد فكيف من دونه من انبياء اولاده وبيان ذلك ان الله سبحانه
وتعالى لما خلق النور المحمدى كما اشار صلى الله عليه وسلم بقوله اول ما خلق الله
نورى جمع فى هذا النور المحمدى جميع ارواح الانبياء والاولياء جمعا احديا قبل
التفصيل فى الوجود العينى وذلك فى مرتبه العقل الاول ثم تعينت الارواح فى مرتبه
اللوح المحفوظ الذى هو النفس الكليه وتميزت بمظاهرها النوريه فبعث الله الحقيقه
المحمديه الروحيه النوريه اليهم نبيا ينبئهم عن الحقيقه الاحديه الجمعية الكماليه
فلما وجدت الصور الطبيعية العلويه من العرش والكرسى ووجدت صور مظاهرهم
تلك الارواح ظهرت تلك البعثه المحمديه اليهم ثانيا فآمن من الارواح من كان اهلا
للايمان بتلك الاحديه الجمعية الكماليه ولما وجدت الصور العنصريه ظهر حكم ذلك
الايمان فى كل النفوس البشريه فامنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم فمعنى قوله كنت نبيا
انه كان نبيا بالفعل عالما بنبوته وغيره من الانبياء ما كان نبيا بالفعل ولا
عالما بنبوته الا حين بعث بعد وجوده ببدنه العنصرى واستكمال الشرائط
النبوه فاندفع بذلك ما يقال من ان كل احد بهذه المثابه من حيث انه كان نبيا
فى علم الله السابق على وجوده العينى وادم بين الماء والطين وكذلك خاتم الاولياء
من كونه صورة من صور الحقيقه المحمديه ختمت بها الولاية الخاصه المحمديه
او الولايه المطلقه كان حكمه حكم خاتم النبيين كان وليا بالفعل وعالما
بولايته وآدم بين الماء والطين وغيره من الاوليا ما كان الا وليا
بالفعل ولا عالما بولايته الا بعد تحصيل شرائط الولايه من الاخلاق

الالهية

الالهيه فى الاتصاف بها قوله من الاخلاق الالهيه بيان للشرائط وقوله فى
الاتصاف بها متعلق بالمعنى الفعلى المفهوم من قوله شرائط اى الابد من تحصيله
ما اشترط فى الاتصاف بالولايه من الاخلاق الالهيه التى يتوقف الاتصاف بالولايه
عليها مع ان الولايه ايضا من اخلاقه وصفاته والاتصاف بها انما هو من اجل
كون الله سبحانه يسمى بالولى الحميد فيتصفون بها ليكمل لهم الاتصاف بصفات
الله والتخلق باخلاقه ولما ذكر ان المرسلين من حيث كونهم اولياء لا يرون
ما يرون الا من مشكوة خاتم الاولياء وكان لمتوهم ان يتوهم ان هذا المعنى انما
يصح بالنسبه الى من عدا خاتم الرسل دفعه بقوله فخاتم الرسل من حيث ولايته
المقيده الشخصيه نسبه مع الختم للولايه من حيث انه مظهر لحقيقه ولايته
الخاصة او المطلقه نسبه الانبياء والرسل معه اى مع خاتم الولايه فكما ان الرسل
يرون ما يرون من مشكوته كذلك خاتم الرسل يرى ما يرى من مشكوته التى هى
مشكوته فى الحقيقه وانما يصح ان يرى خاتم الرسل ما يرى من خاتم الولايه فانه
اى خاتم الرسل الولى باعتبار باطنه الرسول باعتبار تبليغ الاحكام والشرايع
النبى باعتبار الانباء عن الغيوب والتعريفات الالهيه ولكن بواسطة الملك
وخاتم الاولياء الولى باعتبار باطنه الوارث خاتم الرسل فى شرائعه واحكامه
فالوراثه فيه بمنزله الرساله الاخذ عن الاصل بلا واسطه فيصح ان ياخذ
منه من ياخذ بواسطة المشاهد للمراتب العارف باستحقاقات اصحابها
ليعطى كل ذى حق حقه وهو اى خاتم الولايه مع رفعة شانه كما ذكر لحسنة
من حسنات سيد المرسلين محمد صلى الله عليه وسلم مقدم الجماعة ومظهر من مظاهر
ولايته الخاصة او المطلقه لانه صلى الله عليه وسلم حين كان ظاهرا بالتعين
فى مقام الرساله لم يظهر ولايته بالاحدية الذاتيه الجامعة للاسماء كلها
ليوفى الاسم الهادى حقه فبقيت هذه الحسنه اعنى ولايته باطنة حتى
يظهر فى مظهر الخاتم للولايه الوارث منه ظاهر النبوه وباطن الولايه فان

خاتم الرسل

للروح المحمدي مظاهر في العالم بصوره الانبياء والاوليا وذكر الشيخ
رضي الله عنه في اخر الباب الرابع عشر من الفتوحات ان للروح المحمدي
مظاهر في العالم واكمل مظاهره في قطب الزمان وفي الافراد وفي ختم الولاية المحمدية
وختم الولايه العامه الذي هو عيسى عليه السلام وسيد ولد ادم في فتح
باب الشفاعة فعين في سيادته حالا خاصًا وهو فتح باب الشفاعه فانه
لا يشاركه فيه احد كما ورد في الخبر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم هو اول من
يفتح باب الشفاعه فيشفع في الخلق ثم الانبياء ثم الاولياء ثم المومنون وآخر
ما يشفع هو ارحم الراحمين ما عمم في سيادته بان يكون له السياده في الاحوال
كلها وفي هذا الحال الخاص يعني الشفاعه تقدم على الاسماء الالهية ايضا كما تقدم
على مظاهرها فان الرحمن ما شفع عند المنتقم في اهل البلاء الا بعد شفاعة الشافعين
الذين لم يظهر شفاعتهم الا بعد شفاعة خاتم الرسل اياهم ليشفعوا فقد انفرد محمد
صلى الله عليه وسلم بالسياده على الاسماء ومظاهرها في هذا المقام الخاص يعني
مقام الشفاعه فمن فهم المراتب اي مراتب الولايه والنبوه والرسالة والمقامات
اي مقامات اصحابها وكذلك مراتب الاسماء الالهيه ومقامات مظاهرها
لم يعسر عليه قبول مثل هذا الكلام المبني على تقدم الولي الخاتم بحسب حقيقته على
الرسول الخاتم على الاسماء الالهيه اعلم ان الظاهر من كلام الشيخ مؤيد الدين الجندي
ان مراد الشيخ رضي الله عنه بخاتم الولاية نفسه وهو ظاهر كما يدل عليه كلامه
في الفتوحات المكيه فان كلامه فيها يشير الى انه خاتم الولايه الخاصة المحمدية
والشيخ شرف الدين داود القيصري صرح بان المراد بخاتم الولايه هو عيسى
عليه السلام مستدلا بان الشيخ رضي الله عنه صرح في الفتوحات بانه عليه السلام
خاتم الولاية المطلقه والشيخ كمال الدين عبد الرزاق اشار الى ان خاتم الولاية
هو المهدي الموعود ولكنه ينافي ما نقله القيصري من الفتوحات قال
الشيخ صدر الدين القونيوي قدس الله سره في تفسير الفاتحة ان الله تعالى

ختم

ختم الخلافة الظاهرة في هذه الامة عن النبي صلى الله عليه وسلم بالمهدي عليه
السلام وختم مطلق الخلافة عن الله سبحانه بعيسى بن مريم صلوات الله على نبينا
وعليه وختم الولايه المحمديه بمن تحقق بالبرزخيه الثابته بين الذات
والالوهيه هذا ما قالوه والله سبحانه اعلم بحقيقة الحال ولما فرغ من تقرير
التجليات الذاتيه وما انجر الكلام اليه شرع في تقرير التجليات الاسمائية
فقال واما المنح الاسمائيه فاعلم ان منح الله تعالى خلقه التي هي الفائضة من الحضرة
الالهية عليهم رحمة منه سبحانه بهم وهي اي تلك المنح كلها فائضة من حضرة
الاسماء الالهيه لا من حضرة الذات من حيث اطلاقها فانها من هذه الحيثية
لا تستدعي عطاء خاصًا ومنحة معينة وهي تنقسم ثلاثة اقسام فاما رحمة خالصة
عن شوب كل نقمة كالطيب من الرزق اللذيذ في الدنيا بان يكون ملايما للطبع
الخالص عن تبعة العذاب يوم القيمه بان يكون حلالا بحسب الشرع فهذان وصفان
كاشفان عن معنى الطيب ويعطي ذلك النوع من الرحمة الخالصة الاسم الرحمن
فهو عطاء رحماني خالص غير ممتزج بما تقتضيه اسم آخر واما رحمة ممتزجة
مع نقمة ما وهي اما في الظاهر رحمة وفي الباطن نقمة كالاشياء الملايمة للطبع
الموافقة للنفس المبعدة للقلب عن الله سبحانه واما بالعكس كشرب الدواء
الكريه الذي لا يلايم الطبع في الحال لكنه يعقب شربه الراحة وزوال ما لا
يلايم بحسب المآل وهو عطاء الهي فانه ممتزج من مقتضيات اسماء عدة لا
خصوصيه له باسم واحد ينسب اليه فان العطاء الالهي هنا تعليل لقوله في
هو كلها من الاسماء اي العطاء الالهي لا يمكن اطلاق عطائه اي اطلاقه فيكون
من وضع المظهر موضع المضمر والاطلاق تناوله واخذه منه سبحانه من
قولهم عطوت الشيء تناولته باليد والمراد باطلاق تناوله ان يوخذ من
الذات البحت من غير ان يكون على يد سادن اي خادم من سدنة الاسماء
اي الاسماء التي هي سدنة للاسم الله الجامع فتارة يعطي الله سبحانه العبد

على يدى الاسم الرحمن فمخلص العطاء الواصل الى المعطى له على يديه من الشوب
الذى لايلايم الطبع فى الوقت اى فى الحال ولاينيل الغرض اى لايوصل المعطى له
الى الغرض المقصود من ذلك العطاء فلايلايمه فى المآل وما اشبه ذلك اى
ويخلص ايضا مما اشبه الشوب الغير الملايم او الغير المنيل من موجبات
الكدورة فالعطاء الرحمانى ينبغى ان يكون خالصا من موجبات الكدورة الحالية
والمآليه كلها فهذا عين العطاء الرحمانى الذى ذكره اولا وانما اعاده هـ
استيفاء للاقسام فى سلك واحد وتارة يعطى الاسم الله على يدى الواسع
فيعم اى الملايم وغير الملايم او الخلائق كلهم او ظاهر المعطى له وباطنه
روحيته وطبيعته وغير ذلك او يعطى على يدى الحكيم فينظر فى الاصلح [illegible]
فان الحكمة تقتضى ذلك او يعطى على يدى الواهب فيعطى لينعم من
الانعام اى ليظهر انعامه وجوده ويجوز ان يكون مفتوح العين من النعومة
وهى طيب العيش اى ليتنعم المعطى له ويعيش طيبا ولا يكون مع الواهب تكليف
المعطى له بعوض على ذلك العطاء من شكر باللسان او عمل بالجنان والاركان
ووجوب شكر المنعم انما هو لاجل عظمته عبوديه المعطى له لا لتكليف الواهب
او يعطى على يدى الجبار الذى يجبر الكسر ويزيل الآفة والنقص فينظر فى الموطن
اى موطن المعطى له وما يستحقه ذلك الموطن من العطايا التى يجبر بها كسره ويصلح
آفته وقيل الجبار هو الذى يرد الاشياء بعد التغير الى حالها المحموده بضرب
من القهر والغلبه والتاثير او يعطى على يدى الغفار فينظر المعطى له ومما
هو عليه من الاحوال فان كان على حال يستحق بها العقوبه فيستره الله سبحانه
بالاسم الغفار عنها اى عن العقوبه او كان على حال لا يستحق بها العقوبة ه
فيستره الله بالاسم الغفار عن حال يستحق بها العقوبه فيسمى المعطى له
معصوما على التقدير الثانى بشرط ان يكون من الانبياء ومعتنى به على التقدير
ومحفوظا على التقدير الثانى ايضا بشرط ان يكون من الاولياء قال الشارح

الجندى

الجندى رحمه الله المعصوم والمحفوظ هو العبد الذى يحول الغفار بينه و
بين ما لا يرضاه من الذنوب والمعتنى به اعم منهما فقد يكون المعتنى به من
لا يضره الذنوب ويطلب المحبة الالهيه والاعتناء الربانى سيآته حسنات
ثم المعصوم يختص فى العرف الشرعى بالانبياء والمحفوظ بالاولياء اعلم ان بعض
هذه الاسماء المذكورة له دخل فى كل من الفعل والقبول كالرحمن فان كلا من
الاعطاء وقابلية المحل له من مقتضيات الرحمه الرحمانيه وكذلك الحكيم فان كلا
واحد منهما بحسب الحكمه وكذلك الواهب فان الكل من مواهبه وظاهر ان
الواسع يعم الكل بخلاف الجبار والغفار لان اثرهما الجبر والستر ولا دخل لهما
فى قابليه المحل لذلك الجبر والستر فالجبار والغفار من حيث نفسهما لا يقتضيان
الا الفعل واذا عرفت هذا تنبهت لسر تثنية اليد المضافة الى الاسماء الاربعه
الاول اشارة الى يدى الفاعليه والقابليه وافراد اليد المضافة الى الآخرين
اشاره الى اليد الفاعليه فقط وعلى هذا القياس غير ذلك المذكور مما يناسب كل
هذا النوع الذى ذكر من العطاء الاسمائى والمعطى فى جميع هذه الصور هو
الاسم الله احديه جمع جميع الاسماء من حيث ما هو اى من حيث انه خازن
وجامع لما هو مخزون عنده فى خزائنه العليه التى هى حقائق الاشياء واعيانها
الثابته المتقشه بكل ما كان ويكون فما يخرجه اى ما يخرج ما يكون مخزونا عنده
من الغيب الى الشهاده ومن القوه الى الفعل الا بقدر معلوم ومقدار معين يستدعيه
قابليه المعطى له على يدى اسم خاص بذلك الامر المخزون عنده المراد اعطاؤه
فاعطى كل شئ خلقه اى ما اقتضى عينه ان يكون مخلوقا عليه من غير زيادة و
لا نقصان على يدى الاسم العدل واخوانه كالمقسط والحكم فانها تحكم على
الجواد والوهاب والمعطى ان يعطى ما يعطى بقدر قابلية المعطى له واسماء
الله الفرعيه التفصيليه وان كانت لا تتناهى لا نعلمها ويتميز ما يكون اى
يحصل ويصدر عنها من الآثار الممكنه وما يكون عنها من الآثار غير متناه

لانها انما يحصل ويصدر بحسب القوابل والمظاهر المتعدده الغير المتناهيه
واذا كانت الاثار غير متناهيه فالاسماء المتعينه بحسبها ايضا غير متناهيه
وان كانت ترجع الى اصول متناهيه هي امهات الاسماء وحضرات الاسماء
كما ترجع مظاهرها ايضا الى اصول متناهيه وهي الاجناس والانواع مع عدم
تناهي الاشخاص التي تحتها وعلى الحقيقه فما ثمه الا حقيقه واحده مطلقه
هي حقيقه الحق سبحانه تقبل جميع هذه النسب والاضافات المذكوره التي
يكنى عنها بل عن الذات المتلبسه بها بالاسماء الالهيه والحقيقه تعطى ان يكون
لكل اسم يظهر من الاسماء الالهيه الذاهبه الى ما لا انتهى بحسب خصوصياتها
حقيقه معقوله متميزه عن الذات في التعقل يتميز ذلك الاسم بها اي بتلك
الحقيقه عن اسم اخر يشاركه في الذات وتلك الحقيقه المعقوله التي بها يتميز
اسم عن اخر بل الذات متلبسه بها هي الاسم عينه لا ما يقع فيه الاشتراك بين
جميع الاسماء يعني الذات المطلقه كما ان الاعطيات بضم الهمزه وتشديد
اليا جمع اُعْطِيّة يتميز كل اعطيه من غيرها بشخصيتها وخصوصيتها وان
كانت الاعطيات متفرعه عن اصل واحد هو منبع الخيرات والكمالات وهو
الذات الالهيه فمعلوم ان هذه الاعطيه ما هي هذه الاعطيه الاخرى و
سبب ذلك التميز بين العطايا التي هي معلولات للاسماء هو تميز الاسماء التي
هي علل لتلك العطايا اذ باختلاف العلل تختلف المعلولات وان كان بمجرد التعين
والتشخص فقط واذا كان الامر كذلك فما في الحضره الالهيه لاتساعها
وعدم انحصارها في حد معين شي يتكرر لا من العطايا ولا من الاسماء المقتضيه
لها اصلا هذا الذي ذكرناه من اتساعها وعدم التكرار فيها هو الحق الذي يعول
اي يعتمد عليه ولذلك قيل ان الحق لا يتجلى بصوره مرتين ولا في صوره لاثنين
ويلزم منه القول بالخلق الجديد الذي اكثر الخلائق منه في لبس منه كما قال تعالى
بل هم في لبس من خلق جديد وهذا العلم يعني علم الاعطيات والمنح والهبات

كان

كان علم شيث عليه السلم وروحه اي روح شيث هو الممد لكل من يتكلم في
مثل هذا العلم من الارواح الكاملين ما عدا روح الخاتم فانه لا تاتيه المادة
اي مادة هذا العلم الا من الله سبحانه لا من روح من الارواح بل من روحه
اي من روح الخاتم تكون المادة لجميع الارواح كما سبق تقريره وان كان الخاتم
لا يعقل ذلك الامداد من نفسه في زمان تركيب جسده العنصري فهو اي الخاتم
من حيث حقيقته الروحانيه ورتبته الكماليه الاحاطيه عالم بذلك الامداد
كله بعينه اي بنفسه من حيث ما هو جاهل به اي بذلك الامداد من حيث تركيب جسمه
العنصري يعني ان الخاتم من حيث حقيقته ورتبته الكماليه الاحاطيه جامع
بين العلم والجهل من حيثيه واحده بان تكون معروضهما حقيقته المطلقه
من حيث اطلاقها وعدم تقيدها باحد من المتقابلات وان كان علة عروض
كل منهما امرا آخر فان العلم ناش من جهة تجرده الروحاني والجهل من جهة
تركيبه العنصري وذلك لا يستلزم تعدد حيثيات المعروض في معروضيته
فيختلف ولو بالاعتبار فهو العالم الجاهل فيقبل باعتبار حقيقته المطلقه
ورتبته الكماليه الاحاطيه الاتصاف بالاضداد كالعلم والجهل فلا تنافي فيه
بين العلم والجهل كما لا تنافي بين الزوجيه والفرديه في العدد وبين السواد
والبياض في اللون وبين الحقيه والخلقيه في الوجود المطلق كما يقبل الاصل
وهو الهويه الاحديه الواحديه الجمعيه الاتصاف بذلك المذكور من الاضداد
كالجليل والجميل في الصفات الحقيقيه والظاهر والباطن والاول والاخر في
الصفات الاضافيه وانما جعلها اصلا للخاتم لانه مخلوق على الصوره الالهيه
كما ان الاصل يقبل الاضداد من جهة واحدة فكذلك الفرع اذا تحقق به قال
الشيخ رضي الله عنه في الفصل الاول من اجوبة الامام محمد بن علي الترمذي
قدس الله تعالى سره واما ما يعطيه المعرفة الذوقيه فهو ان اي الحق سبحانه
ظاهر من حيث ما هو باطن وباطن من حيث ما هو ظاهر واول من حيث هو

آخر وكذلك القول في الاخر لا تتصفا بهما بنسبتين مختلفتين كما يقرره
او يعقله العقل من حيث ما هو ذو فكر ولهذا قال ابو سعيد الخراز قدس سره
ومقوله بما عرف الله فقال الجمع بين الضدين ثم تلا هو الاول والآخر
والظاهر والباطن فلو كان عنده هذا العلم من نسبتين مختلفتين ما صدق
قوله الجمع بين الضدين ولو كانت معقوليه الاوليه والاخريه والظاهريه
والباطنيه في نسبتها الى الحق معقوليه نسبتها الى الخلق لما كان ذلك منحى العجائب
الالهي ولا استعظم العارفون حقائق الاسماء وورود هذه النسب بل يستبعد العبد
اذا تحقق بالحق ان ينسب اليه الاضداد وغيرها من عين واحده لا يختلف فيه
وهو اي الخاتم عينه اي عين الاصل وليس غيره حقيقة فان الوجود المقيد هو
المطلق مع قيد التعين والتعين ليس الا قصوره عن قبول سائر التعينات وضيقه
عن الاتصاف بجميع الصفات فاذا ارتفع التعين بالسلوك عن نظر السالك وانتفى
حكمه اتصف بما اتصف به المطلق من الاضداد فيعلم لا يعلم ويدري لا يدري
ويشهد لا يشهد كما ان الاصل يعلم في مرتبة الالهيه ومظاهره الكماليه ولا يعلم
في مرتبه ظهوره بصور الجاهلين وكذا البواقي وبهذا العلم اي بسبب علم الاعيان
والمنح والهبات علما ذوقيا وجدانيا سمي شيث باسمه لان معناه بالعبراني
هبة الله فلما كان عالما بالهبات سبحانه كان له نوع ملابسة بهبة الله مع انه
عين هبة الله لادم فسمي به لهذا المعنى فبيده وفي قبضه نص فص مفتاح العطايا
الوهبيه وهو مظهريته للاسم الوهاب الظاهر فيه على اختلاف اصنافها المتميزه
بعضها عن بعض بسبب تميز الاسماء لان لكل اسم عطاء يختص به ونسبها اي
خصوصياتها المتعينه بالنسبه الى قابليات الاعيان الثابته فان لكل عين
قابليه لعطاء يختص بها وانما جعل بيده مفتاح العطايا فان الله سبحانه وهبه
لادم اول ما وهبه بعد سؤاله بلسان حاله ومقاله من الوهاب عند فقد
هابيل ان يهبه من يكون بدلا منه في مظهريه العلوم الوهبيه والعطايا المخفية

في حقيقة آدم ملقيا اياها الى ارواح المستعدين فوهبه الله لآدم و
جعله مفتاحا لما اودع فيه وما وهبه الا منه لان الولد سر ابيه اي
مستور موجود فيه بالقوه ثم خرج بصوره النطفه الملقاه في الرحم و
اليه عاد بصيرورته انسانا ذا اخلاق خلقه وحقيقته فما اتاه غريب من خارج
وذلك ظاهر لمن عقل الحقائق وادركها عن الله لا من عند نفسه بفكره ونظره
وكل عطاء يقع في الكون جار على هذا المجرى فانه لا ياتي المعطى له الا منه لا من خارج
فانه ما لم تقتض عينه الثابته ذلك العطاء لا ياتيه اصلا فما في احد من المعطى لهم
من الله المعطي شيء بل الله يظهر ما كان مستورا موجودا فيه بالقوه ولا في احد
من سوى نفسه شيء بل ما يظهر فيه الا ما كان مستورا فيه وان تنوعت عليه
اي على ذلك الشيء الصور بحسب تنوع استعدادات الاحد المعطى له لها ففي اي صورة
كان ذلك الشيء لا يكون من سوى نفس المعطى له او على ذلك الاحد ففي اي صورة
وصل اليه ذلك الشيء فهو من نفسه فان تلك الصورة كانت موجوده فيه بالقوة
ثم ظهرت فيه بالفعل بعد تحقق شرائط ظهورها فما فاض ما فاض عليه من سوى
نفسه ولا يخفى ان ذلك انما هو باعتبار الفيض المقدس لا الاقدس فلا يناقض
ما سبق من ان الامر كله منه ابتداؤه وانتهاؤه فما كل احد من اهل الله يعرف هذا
الحكم يعني انه ما في احد من الله شيء ولا من احد سوى نفسه شيء وان الامر يعني
امر العطاء في الكون كله جار على ذلك المجرى الا الاحاد من اهل الله فاذا رايت من يعرف
ذلك فاعتمد عليه فيما يقول لانه حق يطابق ما في الواقع فذلك الذي يعرف ذلك
عين صفاء خلاصه خاصة الخاصة من عموم اهل الله فعموم اهل الله المؤمنون
الموحدون وخاصتهم السالكون السائرون اليه تعالى وخاصة الخاصة
المتحققون بقرب النوافل وخلاصه خاصه الخاصة المتحققون بقرب الفرائض
وصفاء الخلاصه اي صفوتهم صاحب مقام قاب قوسين الجامع بين القربين
وعين الصفاء اي المختار من هؤلاء الصفوة صاحب مقام او ادنى العين

المقيد بالجمع ايضا بل له الدوران فى المقامات الثلث من غير تقيد بواحد
منها وهذا خاصة نبينا صلى الله عليه وسلم وكمل ورثته فاى صاحب كشف
شاهد صورة فى عالم المثال المقيد او المطلق تلقى تلك الصورة اليه ما لم يكن
عنده من المعارف وتمنحه اى تعطيه ما لم يكن قبل ذلك المذكور من مشاهدة
الصوره فى يده فتلك الصورة عينه لا غيره فمن شجرة نفسه جنى ثمرة علمه
هكذا فى النسخة المقروة على الشيخ رضى الله عنه وفى بعض النسخ ثمرة غرسه
فان قيل كثيرا ما يرى اهل الله ارواح الماضين من الانبياء والاولياء فى الوقايع
والمنامات فى صورة حسنة تلقى اليه علوما ومعارف ليست عندهم ومن
هذا القبيل ما ذكره الشيخ رضى الله عنه فى صدر الكتاب من المبشرة التى راى فيها
رسول الله صلى الله عليه وسلم واخذ منه فيها هذا الكتاب مع ما فيه من المعارف
والحكم فكيف يصح اطلاق الحكم بان كل صورة تلقى الى صاحب الكشف ما ليس عنده
فتلك الصوره عينه لا غيره قلنا معنى عينيه الصورة للكاشف والقائها عليه
ما لم يكن عنده انها كانت مستجنة فى غيب نفسه المستعدة لها لظهورها فظهرت
عليه منصبغة باحكام ما عليه مراته من السعة والصقالة والاستواء وغيرها
ثم القت عليه من العلوم والمعارف ما تقتضيه استعداده لا غير فالمراد بقولم
فتلك الصوره عينه لا غيره انها من عينه لا من غيره عبر عنه بهذه العبارة
مبالغة فى انصباغها باحكامه وهذه الصورة التى بينا هنا صاحب الكشف
تلقى اليه ما ليس عنده هى بعينها كالصورة الظاهرة منه اى من صاحب الكشف فى
الجسم الصقيل حال كونه فى مقابلة ذلك الجسم الصقيل ليس اى المرئى من الصورة
فى الجسم الصقيل غيره الا ان المحل والحضرة التى راى فيها صورة نفسه تلقى اليه
اى ملقية اليه ما لم يكن عنده فقوله تلقى اليه مفعول ثان للروية تنقلب صورة
منها نوع من الانقلاب هكذا كانت مقيدة فى النسخة المقروة على الشيخ رضى الله عنه
وهو خبر ان بعد ان الحضرة التى يرى فيها صورته تنقلب الصورة المرئية فيها

وتحول بحقيقة تلك الحضرة وتنصبغ بصبغها وفى بعض النسخ لحقيقة
تلك الحضرة باللام التعليلية اى لاقتضاء حقيقتها ذلك الانقلاب
كما يظهر الشى الكبير فى المراة الصغيرة صغيرا لحقيقة المراة الصغيرة تقتضى
انقلاب صورة الكبير الى الصغير وكما يظهر الشى الغير المستطيل فى المراة
المستطيلة مستطيلا كظهور الوجه فى السيف المصقول والغير المتحرك فى المراة
المتحركة متحركا كالماء المتحرك فانه يظهر فيه الساكن متحركا وقد تعطيه المراة
انتكاس صورته الخارجية من حضرة خاصة كما اذا كانت فوق راسه او تحت
قدمه وقد تعطيه عين ما يظهر فى المراة منها اى من صورته الخارجية فمن بيان
للموصول اى تعطيه عين صورته الخارجية التى تظهر فى المراة من غير تغير فيقابل
اليمين منها اى من الصوره الظاهرة فى المراة اليمين من الرائى كما اذا كانت المراى
متعددة فانه اذا ظهرت صورة الرائى فى مراة مقابلة لمراة اخرى فلا شك ان يظهر
صورته فى المراة الثانية بصورة الاصل لان عكس العكس انما يكون بصورة الاصل
وقد يقابل اليمين اليسار وهو الغالب فى المراى بمنزلة العادة فى غلبة الوقوع وكثرته
فى العموم فان عامة الرائين انما يرون صورهم لدى استقبالهم ومواجهتهم للمراى
وبخرق ما هو بمنزلة العادة اى بخلافه يقابل اليمين اليمين فى بعض الحضرات كما عرفت
عند تعدد المراة ويظهر الانتكاس فى بعض اخر كما اذا كانت المراة على خلاف العادة
فوق راس الرائى او تحت قدمه كما مر قبل ظهور الكبير فى المراة الصغيرة ضرب مثال
لظهور الحق فى كل عين بحسبه وظهور الغير المستطيل فى المستطيلة ضرب مثال لظهور
الحق سبحانه فى عالم الامر فانه له طول باعتبار سلسلة الترتيب وظهور الغير المتحرك
فى المتحركة ضرب مثال لظهوره سبحانه فى الامور المتعاقبة المتجددة انا فانا و
انتكاس الصوره فى المراة اذا كانت تحت الرائى فى الوضع ضرب مثال لظهور الحق فى
الخلق خلقا وانتكاسها فيها اذا كانت فوق الرائى ضرب مثال لظهور الخلق فى الحق
حقا وتقابل اليمين لليمين ضرب مثال لظهور الحق فى الانسان الكامل كالاولياء

ضرب مثال لظهوره في غير الانسان الكامل غير كامل ولا يخفى عليك
ان هذه التطبيقات وان كانت صحيحة مليحة في نفسها لكن لا يلائم المقام
فان الكلام في اختلافات صور صاحب الكشف بحسب الحضرات المتجلي فيها
لا في اختلافات تجليات الحق سبحانه بحسبها وهذا الذي ذكرناه كله من
تنوعات اختلافات الصور الفايضة على صاحب الكشف المفهومة مما سبق
من ضرب المثال من اعطيات الحضرة المتجلي فيها التي انزلناها منزلة المرايا فكما
ان الظاهر في المرايا يتقلب بحسبها فكذلك انقلابات صور صاحب التجلي بحسب الحضرة
المتجلي فيها لصاحب الكشف فمن عرف من اصحاب الكشف استعداده لهذه الاعطيات
مفصلا عرف العطايا المقبولة وقبوله اياها قبل القبول ضرورة لزوم العلم بالمعلول
للعلم بعلته التامة وما كل من عرف تلك العطايا وقبوله اياها يعرف مفصلا
استعداده السابق على القبول الا بعد القبول اذ ليس يلزم ان يكون العلم بها مسبوقا
بالعلم باستعدادها بخصوصه وان كان يعرفه قبل القبول مجملا بان له استعدادا
لامر ما الا ان بعض اهل النظر من اصحاب العقول الضعيفة الذين لا يقوى عقولهم
بالنظر على ادراك الحقائق على ما هي عليه يرون ان الله سبحانه لما ثبت عندهم انه
فعال لما يشاء وزعموا ان مشيته يمكن ان يتعلق بكل ما هو ممكن في نفسه جوزوا
على الله سبحانه ما ينافي الحكمة وما هو الامر عليه في نفسه من اعطائه بعض الاشياء
اعطيات لا يستعدها كتنعيم من يستعد العذاب وتعذيب من يستحق التنعيم وليس الامر
كذلك فان الله سبحانه ما تعلقت مشيته ازلا بتعيين الاعيان الثابتة واستعدا داتها
الا بحسب ما اقتضته الشئون الذاتية والنسب الاصلية وبعد ما تعينت الاعيان
ما تعلقت مشيته بوجودها واحوالها التابعة لوجودها الا بحسب استعداداتها
الكلية وقابلياتها الجزئية الوجودية فالحق سبحانه وان كان فعالا لما يشاء
لكن مشيته بحسب حكمته ومن حكمته ان لا يفعل الا بحسب استعدادات الاشياء
فلا يرحم في موضع الانتقام ولا ينتقم في موضع الرحمة ولهذا اي لضعف ما يراه

هذا

هذا البعض وتجويزهم على الله سبحانه ما ينافي الحكمة عدل بعض النظار
الى نفي الامكان فان منشأ ما ذهبوا اليه انما هو امكان ما ينافي عنده فلما
ظهر على بعض النظار فساد مذهبهم نفوا ما هو منشأه فذهبوا الى نفي الامكان
واثبات الوجوب بالذات وبالغير ومحقق من هذه الطائفة يثبت الامكان
الذي هو تساوي نسبة صور معلوميات الاشياء الى الظهور وعدمه في العين
ولا ينفيه مطلقا كالفرقة الثانية من اهل النظر ويعرف حضرته اي حضرة
الامكان ومرتبته وانه في اي حضرة يعرض الاشياء وهي الحضرة العلمية
فان العقل اذا لاحظ الاشياء من حيث انفسها مع قطع النظر عن اسبابها و
شرائطها يتساوى عنده وجودها وعدمها واذا لاحظها مع اسبابها
وشرائطها حكم بوجوب وجودها فلا يثبت الامكان مطلقا كالفرقة الاولى
من اهل النظر ويعرف الممكن بما هو الممكن وهو الوجود المتعين فانه من حيث
تعينه ممكن وان كان بحسب الحقيقة واجبا ويعرف ايضا من اي نحو ممكن اي من
اية نسبة الهية انتشت صفة امكانه وهي نسبة تقدسه سبحانه عن التقيد
بالصفات المتقابلة كالظهور والبطون والاولية والاخرية وغيرها او من
اي اعتبار وحيثية هو ممكن وهو اعتباره من حيث نفسه من غير ملاحظة
اسبابه وشرائطه وهو اي الممكن بعينه واجب بالغير لكن من حيث انضمام
الاسباب وجوده وشرائطه ويعرف ايضا انه من اين صح عليه اي على الغير
مع وحدة الوجود اسم الغير الذي اقتضى له اي للممكن الوجوب ولا يعلم هذا
التفصيل علم شهود محقق الا العلماء بالله ومراتبه خاصة فانهم يعلمون
ان الوجود الحق من حيث ذاته واجب ومن حيث تعيناته في الحضرة العلمية
ممكن يتساوى نسبة هذه التعينات العلمية الى الظهور في العين وعدم الظهور فيه
اذا لوحظت من حيث نفسها كتساوي نسبته سبحانه من حيث ذاته المطلقة
الى الصفات المتقابلة واذا لوحظت من حيث اسباب ظهورها وشرائطه

فهى واجبة بها وهذه التعينات تغاير بعضها بعضا من حيث خصوصياتها وان اتحد الكل بالكل من حيث حقيقة الوجود واما مغايرتها للوجود الحق المطلق فمن ان كلا منها تعين مخصوص للوجود الواحد يغاير الاخر بخصوصه والوجود الحق المطلق لا يغاير الكل ولا يغاير البعض لكون كليه الكل وجزئيه الجزء نسبتا ذاته له فهو لا ينحصر فى الكل ولا فى الجزء مع كونه فيهما عينهما وعلى قدم شيث عليه السلم ابدا على قلبه فى التهيؤ للتجليات الذاتيه والعطايا الوهبيه يكون آخر مولود يولد فى النوع الانسانى لان مراتب الوجود دوريه وكان شيث عليه السلم الذى كان اول مولود من سلسله اولاد آدم المنتهية الينا كان محلا للتجليات الذاتيه والعطايا الوهبيه ينبغى ان يكون اخر مولود ايضا كذلك ليتم الدائرة ٥ بانطباق اخرها على اولها وهو حامل اسراره من علومه وتجلياته لما ذكرنا وليس يولد بعده ولد آخر فى هذا النوع الانسانى فهو خاتم الاولاد ويولد معه فى بطن واحد اخت له كما ان شيث عليه السلم ايضا كان كذلك فان حواء كانت تلد الاولاد فى كل بطن ذكرا وانثى فتخرج اخت قبله وتخرج هو بعدها لانه لو لم يتاخر عنها فى الولاده لم يكن خاتم الاولاد ويشبه ان تكون ولاده شيث عليه السلم مع اخته بعكس ذلك ليكون اول مولود تكون راسه عند رجليها ويكون مولده بالصين اقصى البلاد ولغته لغة بلده ويسرى بعد ولادته العقم فى الرجال والنساء فيكثر النكاح من غير ولاده ويدعوهم الى الله فلا يجاب فى هذه الدعوة ٥ فاذا قبضه الله وقبض مومنى زمانه بقى من بقى مثل البهائم فهم حيوانات فى صورة الانسان لاتحادهم كمال الحقائق الحيوانيه الطبيعيه البهيميه والسبعية فى الصورة الانسانيه تماما على ما تقتضيه الطبيعه من حيث هى هى من غير وازع عقلى ومانع شرعى لا يحلون حلالا ولا يحرمون حراما يتصرفون بحكم الطبيعه شهوة مجرده اى تصرف شهوه مجردة عن العقل والشرع فعليهم تقوم الساعة وتخرب الدنيا وانتقل الامر الى الاخرة اعلم ان مراد الشيخ رضى الله عنه

بختام الاولاد غير خاتم الولايه فان خاتم الولايه المقيده عند الشيخ هو الشيخ نفسه وخاتم الولايه المطلقة هو عيسى عليه السلم كما اومأ الى الاول وصرح بالثانى فى مواضع متعدده من كلامه ولا يخفى ان هذه القصه لا تنطبق على حال واحد منهما ومن حمله على خاتم الولايه المطلقة فكان منشأ حمله انه لما كان خاتم الاولاد حاملا لاسرار شيث عليه السلم لا بد ان يكون من الاولياء فاذا كان من الاولياء ولم يتولد بعده ولى آخر يلزم ان يكون خاتم الاولياء وليس الامر كذلك فانه يمكن ان يكون متحققا بالولايه قبل نزول عيسى عليه السلم فى زمانه او زمان من بقى من مومنى زمانه بعده ولا يتحقق احد بعده بالولاية فيكون خاتما للولايه ثم اعلم ان مقصود الشيخ رضى الله عنه من هذا الكلام بيان بدء افراد النوع الانسانى وختمهم وغير ذلك مما يتعلق بمحل كلامه مما يكون فى النشاة الانسانيه على سبيل المضاهات لما ذكره خروج عن المقصد فلهذا لا نشتغل به

فص حكمة سبوحية فى كلمة نوحية

السبوح بمعنى المسبح اسم مفعول كالقدوس بمعنى المقدس ومعناه المنزه عن كل نقص وآفة ولما كان الغالب على نوح عليه السلم تسبيح الحق وتنزيهه لتمادى قومه على التشبيه وعبادة الاصنام فكان يقابلهم بالضد وصف حكمته بالسبوحية ولما كان بعد مرتبه المبدائيه والمفيضيه مرتبه الارواح المجرده والاملاك النوريه التى من شانها تسبيح الحق وتقديسه كما قالوا نحن نسبح بحمدك ونقدس لك اردف الحكمه النفثيه بالحكمه السبوحية وقال اعلم ان التنزيه سواء كان من النقائص مطلقا او من الكمالات الخلقيه عند اهل الحقائق العارفين بالامور على ما هى عليه فى الجناب الالهى المطلق عن كل قيد حتى عن قيد الاطلاق عين التقييد والتحديد فانه تقييد وتخصيص للحق سبحانه بما عدا ما نزه عنه فالمنزه اما جاهل منشأ تنزيهه الجهل بما ورد فى الشرائع من التنزيه والتشبيه والجمع بينهما واما عالم به لكنه صاحب سوء ادب ينفى ما يثبته الحق

على السنة رسله وردّ ما ورد دالا على التشبيه لا على التنزيه بضرب من
التاويل الذي يستحسنه عقله العليل فتنزيه الجاهل وصاحب سوء الادب
ليس على ما هو الامر عليه ولكن اذا اطلقاه اي جعلا التنزيه مطلقا غير مقيد
ببعض المراتب وقالا به كذلك مطلقا واما اذا اخصصاه بالمراتب الالهية
واثبتا التشبيه في المراتب الكونية فتنزيههما واقع على ما هو فالقائل
بالشرائع العالم بها المؤمن بما جاء به النبي اذا نزه الحق سبحانه ووقف
عند التنزيه ولم ير غير ذلك من مراتب التشبيه وردّ ما ورد دالا على التشبيه
لا على التنزيه بضرب من التاويل والتمويه فقد اساء الادب واكذب الحق
تعالى والرسل صلوات الله عليهم وهو لا يشعر بتلك الاساءة وهذا التكذيب
ويتخيل انه في الحاصل وهو في الفائت وهو كمن آمن ببعض وهو مقام التنزيه
وكفر ببعض وهو مقام التشبيه لا سيما وقد علم على البناء للمفعول والفاعل
ان السنة الشرائع الالهية اذا نطقت في الحق تعالى بما نطقت به انما جاءت
به في العموم اي في فهم عوام الخلائق على المفهوم الاول من اللفظ المنطوق به
وما وردت على اهل الخصوص الا على كل مفهوم يفهم من وجوه احتمالات ذلك
المفهوم اللفظ مهما لم يرد فيها نص بتعيين وجه مخصوص باي لسان كان
ذلك اللفظ عربيا او غير عربي ولكن ينبغي ان يفهم في وضع ذلك اللسان لا
في وضع لسان آخر فلا يعتبر في الكلام العربي الخاص ما يفهم بحسب وضع لغة
العجم مثلا وانما قلنا مراد الحق سبحانه بالنسبة الى العموم هو المفهوم الاول
وبالنسبة الى الخواص جميع وجوه احتمالات اللفظ فان الحق في كل خلق سواء كان
من العوام او الخواص ظهورا خاصا واستعدادا معينا للفهم ما يفهم فاستعداد
العموم لا يتجاوز فهم المعنى الاول واستعداد اهل الخصوص يعمه وسائر وجوه
اللفظ وهو الظاهر في كل مفهوم يتجلى به على الفاهم بحسب استعداده وهو الباطن
عن كل بطن فهم الاعين فهم من قال ان العالم كله روحا ومثالا وحسا صورته

التي

التي هي عين هويته فان هويته المطلقة اذا ظهرت بذاتها مقيدة بل حالها
فانها باعتبار تقيدها مظهر وصورة لنفسها باعتبار اطلاقها وهذا معنى
قوله وهويته فالقائل بان العالم صورته وهويته يشاهد عيانا في كل
صورة ويراه ظاهرا في كل مظهر فلا يكون باطنا عنه بهذا الاعتبار وان كان
باعتبار كنه حقيقته وعدم تناهي تجلياته وظهوراته باطنا عنه ايضا
وهو اي العالم هو الاسم الظاهر له سبحانه كما انه سبحانه بالمعنى المجرد عن
الصور المختفي فيها روح ما ظهر من الصور فهو اي الحق سبحانه من حيث
انه روح ما ظهر هو الباطن بنسبته لما ظهر اي الى ما ظهر من صور العالم
في التدبير والتصرف كنسبة الروح المدبر للصورة اي الى الصورة التي يدبرها
الروح فاللام في الموضعين بمعنى الى فالحق سبحانه له ظاهر وباطن وكل ما له
ظاهر وباطن يجب ان يوخذ في حده ظاهره وباطنه فيوخذ في حد الانسان
مثلا باطنه الذي هو روحه المجرد وظاهره الذي هو بدنه العنصري
فان الانسان عبارة عن احديته جمعهما فلو اقتصر على احدهما لم يحصل
المقصود وكذلك كل محدود غير الانسان اذا كان له ظاهر وباطن ينبغي
ان يوخذ في حده ليتم التحديد فالحق سبحانه اذن محدود بكل حد يعني
كل حد ماخوذ في حده فمن لم يجتمع جميع الحدود لم يتم حده لان كل ما هو
محدود بحد صورة من صوره وحد كل صورة من تفاصيل اجزاء حده
ذي الصورة وصور العالم لا تنضبط تحت حد وحصر ولا يحاط
بها ولا تعلم حدود كل صورة منها اي من صور العالم الا على قدر
ما حصل لكل عالم من صوره فلذلك يجهل حد الحق فانه لا يعلم
حده اي حد الحق الا ان يعلم حد كل صورة من صور العالم وهذا اي
العلم بحد كل صورة من صور العالم محال حصوله لعدم تناهي
تلك الصور فحد الحق محال ولما تقدم القول في المنزه بالتنزيه العقلي

ابنه ناقص المعرفة لكونه مقيدا للمطلق ارادان يشير الى ان المشبه ايضا كذلك
فقال وكذلك من شبهه مطلقا وما نزهه في مقام التنزيه فقد قيده
بما عدا صور التنزيه وحدده به وما عرفه على ما هو عليه في نفس الامر ومن
جمع في معرفته بين التنزيه والتشبيه ونزل كلا منزلته ووصفه اى الحق تعالى
بالوصفين اى التنزيه والتشبيه على الاجمال بان قال هو المنزه عن جميع التعينات
بحقيقته الواحدة التي هو بها احد والمشبه بكل شئ باعتبار ظهوره في صورته
وتجليه في كل متعين وانما قال على الاجمال لانه يستحيل ذلك اى وصفه بالوصفين
على التفصيل لان وصفه التفصيلي انما يتيسر باعتبار معرفة تفاصيل صور العالم
وليس ذلك مما يفي به القوى البشرية لعدم الاحاطة بالفعل بما في العالم من الصور
لكثرتها بحيث لا تدخل تحت الاحاطة ان كان المراد الصور الموجودة بالفعل ولعدم
تناهيها ان كان المراد اعم فقد عرفه اى الحق سبحانه مجملا لا على التفصيل كما عرف
نفسه ايضا مجملا لا على التفصيل لعدم الاحاطة المذكورة فان مرتبته الانسانية
الكمالية مشتملة على صور العالم ولذلك الاشتمال ربط النبي صلى الله عليه وسلم
معرفة الحق سبحانه بمعرفة النفس وجعل معرفة الحق مسببة عن معرفة النفس
فقال من عرف نفسه فقد عرف ربه ولذلك الاشتمال ايضا سوى الحق سبحانه
بين اراءته آياته في الآفاق وبين اراءتها في الانفس وجعل كلا منهما سببا
في افادة معرفته وقال سنريهم آياتنا في الآفاق اى صور تجلياتنا في الاكوان الله تعالى
وهو اى الآفاق ما خرج عنك اى صورة ما كان خارجا عنك معنى يخاطب
كل احد تنبيها على ان نفس من عدا كل نفس داخلة في الآفاق بالنسبة اليه
وافرد الضمير وذكر نظرا الى الخبر او بناء على ان معنى الجمعية غير مقصود وكذا
الحال في قوله وفي انفسهم وهو اى الانفس عينك حتى يتبين لهم اى للناظر
منهم المتفكر في تلك الآيات او المشاهد اياها لا المعرض الغافل والتنبيه على
هذا المعنى غير اسلوب الخطاب وفي بعض النسخ اى للناظرين لكنه يخالف

النسخة المقروءة على الشيخ المص واسلوب الافراد الذي اختاره اولا انه
اى الله سبحانه هو الحق المتجلي في الآفاق وفي الانفس باسميه الظاهر و
الباطن وعلى التبين بقوله من حيث انك بروحك وجسدك بل بعينك
الثابتة ايضا صورته واسمه الظاهر وهو باسمه الباطن المطلق روحك
فليس في الانفس الا اسماه الظاهر والباطن وكذلك في الآفاق الا انه لم يتعرض
له لان مقصوده من ذكر الآية تاكيد الحديث النبوي ولا ذكر فيه للآفاق فانه
بل الآفاق ايضا له اى للحق سبحانه كالصورة الجسمية لك اى لروحك فتعين
بهذا الاعتبار اسمه الظاهر وهو سبحانه لك بل للآفاق ايضا كالروح المدبر
لجسدك فتعين بهذا الاعتبار اسمه الباطن والحد المنطبق عليك مثلا يشمل
الظاهر والباطن منك ويوخذان فيه ولا يقتصر على احدهما فان الصورة
الباقية بعد زوال الروح اذا زال عنها الروح المدبر لها لم يبق انسانا
حقيقة فلا يصح الاقتصار في حدك على ظاهرك فقط ولكن يقال فيها اى في
الصورة الباقية انها صورة تشبه صورة الانسان فلا فرق بينها وبين صورة
من خشب او من حجارة في انتفاء اسم الانسانية عنهما ولا يطلق عليها اى على الصورة
الباقية كما على الصورة الخشبية او الحجارية اسم الانسان الا بالمجاز بناء على
المشابهة لا بالحقيقة لعدم صدق حده عليه وكذا لا يصح الاقتصار في حدك
على باطنك وهو الروح فقط لان الحقيقة الانسانية عبارة عن احدية جمع الروح
والبدن لا الروح المجرد فقط وعلى هذا القياس حد الحق سبحانه فانه لا يصح ان
يقتصر فيه على الظاهر او الباطن فقط كما فعله اهل التشبيه فقط او التنزيه فقط
الا انه بينك وبين الحق سبحانه فرق ما فانه يمكن مفارقة روحك عن جسدك
مع بقاء جسدك بعد هذه المفارقة فلا يصح اطلاق اسم الانسان على جسدك
الا بالمجاز وصورة العالم لا يمكن زوال الحق عنها اصلا مع بقائها موجودة
فان وجود العالم وحيوته بالحق سبحانه بخلاف جسد الانسان فان حيوته

بالروح لا وجوده فيزول بزواله الحيوه عن الجسد لا الوجود فهذا الوهيه
له اى للعالم الذى هو الاسم الظاهر بالحقيقه لعدم زوال الاسم الباطن عنه لا
بالمجاز كما هو حد الانسان لصورته البدنيه اذا كانت حيا فان صدق حد
الانسان واطلاق اسمه عليها ح يكون بالحقيقه لا بالمجاز كما اذا كان ميتا وكما
ان صورة الانسان تثنى بلسانها نعنى بلسان حركاتها وادراكاتها وخواصها
وكمالاتها على روحها الذى به حيوتها ونفسها الناطقه المتعلقه بها وعقلها
المدبر لها فان اعضاء الانسان وجوارحه اجسام لولا روحها لم تتحرك ولم
تدرك شيئا ولا فضيله لها من الكرم والعطاء والجود والسخاء والشجاعه والصدق
والوفاء فهى تثنى على روحها بهذه الصفات الجميله كذلك جعل الله صور العالم
يسبح بحمده ولكن لا تفقه تسبيحهم اذا كنا محجوبين غير مكشوف لنا الا نا لاحيط
عند الحجاب بما فى العالم اى بشىء مما فى العالم من الصور احاطه تؤدينا الى فهم سماع
ما يجرى على السنتها فى مراتبها الحسيه والمثاليه والروحيه واما اذا امتن الله سبحانه
بالكشف عن تلك الصوره والاحاطة بها فقد نعلم السنتها ونفقه تسبيحاتها قال
الشيخ رضى الله عنه فى اخر الباب الثانى عشر من كتاب الفتوحات المكيه المسمى بالجماد
والنبات عندنا لهم ارواح بطنت عن ادراك غير اهل الكشف اياها فى العادة
فلا يحس بها مثل ما يحسها من الحيوان فالكل عند اهل الكشف حيوان ناطق غير ان
هذا المزاج الخاص يسمى انسانا لا غير ونحن زدنا مع الايمان بالاخبار الكشف
فقد سمعنا الاحجار تذكر الله رؤية عين بلسان نطق تسمعه اذاننا منها وتخاطبنا
مخاطبة العارفين بجلال الله مما لا يدركه كل انسان وقال فى موضع آخر منه وليس
هذا التسبيح بلسان الحال كما يقوله اهل النظر ممن لا كشف له وقال رضى الله عنه
فى جواب السوال الرابع والخمسين فاما حديث الله فى الصوامت فهو عند العامه
من علماء الرسوم حديث حال اى يفهم من حاله كذا وكذا حتى انه لو نطق لنطق
بما فهم هذا الفهم منه قال القوم فى مثل هذا قالت الارض للوتد لم تشقنى قال الوتد

لها سل من يدقنى فهذا عندهم حديث حال وعليه خرجوا قوله تعالى
وان من شىء الا يسبح بحمده وقوله انا عرضنا الامانه على السموات والارض
والجبال فابين ان يحملنها اباية حال واما عندنا اهل الكشف فيسمعون
نطق كل شىء من جماد ونبات وحيوان بسمع المقيد باذنه وعالم الحس لا
فى عالم الخيال كما يسمع نطق المتكلم من الناس فالكل اى كل صور العالم السنة
الحق ناطقه بالثناء على الحق سبحانه ولذلك قال الحمد لله رب العالمين يعنى
الحمد الشامل كل حامديه ومحموديه خالص لله لا يشاركه فيه احد وكل ثناء
من كل مثن يكون منه لانه لسان من السنته وكذا كل ثناء على كل مثنى عليه
يكون عليه لانه بعض من صور تجلياته ولهذا اشار بقوله اى اليه يرجع عواقب
الثناء مبنيا للفاعل كان او للمفعول وانما قال عواقب الثناء لان بعض
الاثنيه والمحامد حالة فى بادى نظر المحجوب وهو فيها راجع الى الحق وحالة
ثانيه تعقب الحالة الاولى بعد امعان النظر وظهور نور الكشف راجع اليه سبحانه
والمراد بعواقب الثناء الاثنيه والمحامد الغير الملحوظه باعتبار الحالة الاولى
ولا شك ان الكل بهذا الاعتبار راجع الى الحق تعالى فهو المثنى والمثنى عليه جمعا
وتفصيلا شعر فان قلت بالتنزيه من غير تشبيه كنت مقيدا للحق سبحانه بصور
التنزيه وان قلت بالتشبيه من غير تنزيه كنت محددا له سبحانه بحصره فى
صور التشبيه وان قلت بالامرين التنزيه والتشبيه وجمعت بينهما من غير
تقيد بواحد ولا بالجمع ايضا كنت مسددا اسددك الله على سواء الطريق
ان كان اسم مفعول او سددت نفسك عليه ان كان اسم فاعل وكنت اماما
يقتدى به فى المعارف سيدا مطاعا فيما امر به فيها فمن قال بالاشفاع بان
جعل الحق الفرد شفعا باثبات الخلق معه كان مشركا للخلق مع الحق فى الوجود
ومن قال بالافراد بان افرد الحق وحكم بتفرده فى الوجود ولم يثبت معه
غيره كان موحدا فاياك والتشبيه باثبات الخلق مع الحق وتشبيه الحق به

ان كنت ثانيا اى قائلا باثنينيه الحق والخلق بل ينبغى ان تجعل الخلق صور
تجلياته لا موجودا فى حد ذاته واياك والتنزيه عن الخلق ان كنت مفردا
حاكما بفرديته بل ينبغى ان يكون حكمك بفرديته باعتبار انه متفرد بالوجود
فى مرتبتى جمعه وتفصيله لا موجود غيره فما انت هو لتقيدك واطلاقه
واحتياجك وغناه بل انت هو لانك فى الحقيقة عينه وهويته الظاهرة
وتراه فى عين الامور مسرحا اى مطلقا بحسب ذاته ومقيدا بحسب تجلياته
وهما حالان عن ضمير المفعول ان كانا اسمى مفعول وقد سبق معناه
وعن ضمير الفاعل ان كانا اسمى فاعل اى حاكما باطلاقه فى حد ذاته ومقيدا
لحسب ظهوراته ووقع فى بعض النسخ عين الامر مسرحا ومقيدا وعلى
هذا يكون مسرحا من الاسراح لا من التسريح ليصح الوزن وهكذا ينبغى
ان يكون فان المصرع الاخير على السمة الاولى ليس على وزن سائر المصاريع
كما لا يخفى على من له معرفة بالعروض قال تعالى ليس كمثله شئ فنزه
على ان يكون الكاف زائدة فقصد نفى المثل فيكون تنزيها وبناء على ان نفى
مثل المثل يستلزم نفى المثل فانه لو كان له مثل يلزم ان يكون لمثله مثل
وهو نفسه وقال وهو السميع البصير فشبه باثبات السمع والبصر له كما
انهما ثابتان للخلق فيكون تشبيها قال تعالى ليس كمثله شئ فشبه فثنى اى
حكم بالاثنينيه على ان يكون الكاف غير زائد فيفيد اثبات المثل وتشبيه
الحق به وقال وهو السميع البصير فنزه حيث حصر السمع والبصر فيه فلا
للخلق فيهما وافرد اى حكم بتفرده بهما لو ان نوحا عليه السلم جمع لقومه
بين الدعوتين دعوتى التنزيه والتشبيه كما فى هذه الاية ولم تقتصر
على الدعوة الى التنزيه الصرف او التشبيه الصرف لاجابوه لمناسبة
بواطنهم التنزيه وظواهرهم التشبيه لكنه لم يجمع بينهما بل فرق فدعاهم
جهارا اى
الى الاسم الظاهر والتشبيه ثم دعاهم اسرارا الى الاسم الباطن والتنزيه

فلم يجيبوه لما سيشير اليه الشيخ رضى الله عنه ثم قال انهم استغفروا ربكم
اى اطلبوا منه ستر وجود انكم وذواتكم وصفاتكم بوجوده وذاته و
صفاته انه كان غفارا لكثير الستر لهذه الذنوب ثم شكا الى ربه وقال انى
دعوت قومى ليلا من حيث حقائقهم الباطنه الى التنزيه ونهارا من حيث
حقائقهم الظاهره الى التشبيه فلم يزدهم دعائى الا فرارا ونفورا مما دعوتهم
اليه وذكر نوح عليه السلم عن قومه انهم تصاموا عن دعوته الى التنزيه
حيث جعلوا اصابعهم فى اذانهم واستغشوا ثيابهم لعلمهم بما يجب عليهم
من اجابة دعوته فتصاموا عنها لئلا يجب عليهم اجابتها وكان هذا
العلم حاصلا لهم بحسب فطرتهم الاصليه وان لم يعملوا بما اقتضاه لغلبة
الظلمة الحجابية فعلم العلماء بالله واسمائه وصفاته والعلماء بهم لا
بانفسهم ما اشار اليه نوح عليه السلم فى حق قومه من الثناء عليهم بلسان
الذم يعنى بلسان الذم صورة وعلموا اى العلماء بالله وفى النسخة المقروءة
على الشيخ رضى الله عنه وعلم باعتبار كل واحد وهو عطف على قوله علم العلماء
عطف تفسير فانه منه بيان الثناء عليهم بلسان الذم انهم اى قوم نوح عليه
السلم انما لم يجيبوا دعوته لما فيها من الفرقان بين التنزيه والتشبيه فتارة
بالفرقان
دعاهم الى التنزيه وتارة الى التشبيه ولم يجمع بينهما والامر فى نفسه قرآن
وجمع بينهما فان التنزيه انما هو باعتبار الاسم الباطن والتشبيه باعتبار
الاسم الظاهر وهو سبحانه باطن فى عين ظاهريته وظاهر فى عين باطنيته
لا فرقان وتميز بينهما ومن اقيم فى القرآن وجمع بين التنزيه والتشبيه
وان كانت تلك الاقامة بحسب الفطرة الاصليه المعبرة بالامور العادية
كما كانت لقوم نوح عليه السلم فان كلا منهم له جهة روحانية وجهة جسمانية
هو ممن اقيم بحسب فطرته الاصليه فى القرآن وان غلبت عليه احدى الجهتين
لا يصغى الى الفرقان ولا يقبله بحسب فطرته الاصليه وان كان اى المقيم

فى القرآن بحسب الفطرة فيه اى فى الفرقان بحسب الامور العادية
الخارجة عن فطرته فان ما بالذات لا يزول بما بالعرض وانما
لا يصغى الى الفرقان فان القرآن يتضمن الفرقان تضمن الكل الاجزاء
والفرقان لا يتضمن القرآن فان الجزء لا يتضمن الكل فالقرآن اكمل من
الفرقان ومن الفطرة السليمة الانسانية ان لا يميل الى المفضول مع وجود
الفاضل فعلم من ذلك ان فرار قوم نوح وتصاممهم من دعوته الى الفرقان
انما كان لكونهم مقيمين بحسب فطرتهم وان لم يشعروا بذلك فى القرآن
فذكر فرارهم وتصاممهم وان كان بحسب الظاهر ذما لهم فهو بحسب الحقيقة
ثناء عليهم ولهذا اى لكون القرآن اكمل من الفرقان ما اختص بالقرآن
وما اوتيه الا محمد صلى الله عليه وسلم بالاصالة وهذه الامة التى هى خير
امة اخرجت للناس بالمتابعة والمراد بالقرآن الذى اختص به
النبى صلى الله عليه وسلم وامته انما هو الحقيقة السوائية الاعتدالية
الجامعة بين التنزيه والتشبيه وسائر المتقابلات بحيث لا يغلب احد
المتقابلين على الآخر فى مرتبة من المراتب لا مجرد الجمعية الفطرية المذكورة
آنفا فانها مشتركة بين جميع الافراد الانسانية فليس كمثله شىء
اى فقوله تعالى ليس كمثله شىء الى آخره يجمع الامر اى امر التنزيه والتشبيه
فى امر واحد اى آية واحدة وهى مجموع تلك الآية وكلام واحد وهو كل
واحد من نصفيها وقوله يجمع الامر بصيغة الامر المضارع هكذا
وقع فى النسخة المقروءة على الشيخ رضى الله عنه ويوافقه نسخة شرح
الجندى رحمه الله وفى بعض النسخ فجمع بصيغة الماضى مصدرة
بالفاء مبنية للفاعل او المفعول ويوافقه نسخة شرح القيصرى
اى فيما اتى به محمد صلى الله عليه وسلم قوله ليس كمثله شىء الى آخره فجمع
فيه امر التنزيه والتشبيه فى آية واحدة او كل من جزئيها فلو ان نوحا

عليه السلم

عليه السلم اتى بمثل هذه الآية اى بما يماثلها لفظا وعبارة فى الدلالة على التنزيه
والتشبيه معا لاجابوه كما اجابت امة محمد محمدا صلى الله عليه وسلم فانه اى محمدا
صلى الله عليه وسلم شبه ونزه اى جمع بين التشبيه والتنزيه فى آية واحدة
بل فى نصف آية فلو جمع نوح عليه السلم ايضا كذلك اجابه قومه ونوح
دعا قومه ليلا من حيث عقولهم وروحانيتهم وانما جعل الليل
اشارة الى هذه الحيثية فانها اى عقولهم وروحانيتهم غيب غير مدركة
بالحس فناسب ان يجعل الليل اشارة اليها لغيبوبة الاشياء فيه عن الحس
ونهارا دعاهم ايضا من حيث صورهم وجثتهم فانها شهادة فناسب
ان يجعل النهار اشارة اليها ومعناه انه عليه السلم دعاهم تارة من حيث
عقولهم وارواحهم المجردة القدسية عن المواد الجسمانية الى التنزيه
فانهم بهذا الاعتبار كان فى استعدادهم ادراك التنزيه ذوقا ووجدانا
ودعاهم تارة اخرى من حيث صورهم وموادهم الى التشبيه لانهم بهذا
الاعتبار كانوا مستعدين لادراكه ذوقا وما جمع نوح عليه السلم
بينهما فى الدعوة بان اداهما بعبارة واحدة ليفهم منها التنزيه فى عين
التشبيه والتشبيه فى عين التنزيه مثل ليس كمثله شىء فنفرت بواطنهم
عن دعوته لهذا الفرقان المفهوم عنها لانهم بحسب فطرتهم كانوا فى القرآن
كما سبق فزادهم هذا الفرقان فرارا عن قبول دعوته ثم قال نوح عم
مخبرا عن نفسه انه دعاهم ليغفر لهم لا ليكشف لهم على البناء للمفعول
او الفاعل اى ليغفر لهم الحق سبحانه ويستر عنهم حقيقة الامر لا ليكشف
لهم عنها وفهموا ذلك اى كون الدعوة للستر لا للكشف منه اى من نوح عم
لذلك انهم جعلوا اصابعهم فى آذانهم واستغشوا ثيابهم لئلا يصل
الى اسماعهم نداء دعائه اياهم وقال بعضهم قدس الله اسرارهم جعلوا
اصابعهم اى صور النعم الجزئية الكونية التفصيلية التى هى فروع للايادى

الكلمه الالهيه الجمعيه في آذانهم اي في محال استماعهم مادعاهم اليه
من تلك الايادى الكليه حرموا بسبب اشتغال قابلياتهم بتلك النعم الجزئيه
عن الاقبال على تقبل هذه الايادى الكليه واستغشوا ثيابهم اي استتروا
بثياب تعيناتهم وغشاوة انياتهم فلا يصل الى اسماعهم نداء دعائنا اياهم
الى المرتبه الجمعيه ولا يظهر على ابصارهم انوار ظهور جماله في المظاهر الكونيه
وهذه كلها صورة الستر التى دعاهم نوح عليه السلم اليها فاجابوا دعوته
الى الستر بالفعل لا بالبيك وقوله ففي ليس كمثله شئ كالتنبيه لما قبله وتمهيد
لما بعده اي في هذا الكلام الذى هو تضمنا آية اثبات المثل والتشبه على تقدير
كون الكاف غير زائده ونفيه اي نفي المثل والتنزيه على تقدير كونها زائده او بناء
على ان انتفاء مثل المثل يستلزم انتفاء المثل وبهذا النوع من الايجاز والجامعيه في
الكلام قال صلى الله عليه وسلم مخبرا عن نفسه انه اوتي جوامع الكلم حيث قال صلى الله
عليه وسلم اوتيت جوامع الكلم اي الكلمات الجامعة بين المعانى الكثيره متقابله
كانت او غير متقابله فما دعا محمد صلى الله عليه وسلم قومه تارة ليلا الى التنزيه و
تارة نهارا الى التشبيه كما دعا نوح عليه السلم قومه كذلك بل دعاهم ليلا في نهار اي
الى التنزيه في عين التشبيه ونهارا في ليل اي الى التشبيه في عين التنزيه وقال نوح
عليه السلم في بيان حكمته المقصوده له من الامر بالاستغفار لقومه يرسل السماء
اي سماء اسماء الالهيه والارواح القدسيه عليكم مدرارا ومن اي المدرار
من حيث ما ينزل منها وهي المعارف العقليه في طور فهم المعانى الباطنه عن
المعانى الظاهره والنظر الاعتبارى الذى يعبر فيه من الظاهر الى الباطن و
الصوره الى المعنى وفي بعض النسخ والنظر بالاعتبار والمعنى واحد واما في
طور فهم المعانى الظاهره والنظر الغير الاعتبارى المقتصر على الظاهر
فالمدرار هي السحاب الكثير الدرور ويمددكم باموال اي بما يميل بكم اليه
اي الى الحق سبحانه من التجليات الحبيه والجواذب الجماليه فان المال انما سمي

مالا لميل القلوب اليه فاذا امالكم اليه سبحانه واوصلكم الى مقام
الفناء اليه فيه وتجلى عليكم بالتجلى الذاتى رايتم صورتكم فيه اي في الحق
فمن تخيل منكم انه رآه اي الحق سبحانه فما عرف الامر على ما هو عليه فان الحق سبحانه
اجل من ان يسعه صورة ومن عرف منكم انه رأى نفسه في مرآة الحق والحق
في مرآة نفسه ولكن بقدر المرآة لا بحسب ما هو عليه في نفسه فهو العارف لا
الاول الذى هو صاحب التخيل وان كان هو ايضا صاحب الكشف والشهود
ولما كان اعتقاد الاول انه راى الحق خيالا لا حقيقة له بخلاف الثانى قال
رضى الله عنه في الاول فمن تخيل وفي الثانى من عرف فلهذا انقسم الناس الذين
هم اصحاب الكشف والتجلى فان من عداهم ليسوا بناس في الحقيقة الى عالم عارف
بان المرئى انما هو صورته في الحق لا الحق والى غير عالم يتخيل ان المرئى هو الحق
سبحانه ثم اشار رضى الله عنه الى قوله تعالى حكاية عن نوح عليه السلم رب انهم
عصوني واتبعوا من لم يزده ماله وولده الا خسارا فماله وولده وهو
ما انتجه لهم نظرهم الفكرى وقياسهم العقلى في معرفة الحق سبحانه تنزيها وتشبيها
والامر اي امر التنزيه والتشبيه في معرفة الحق سبحانه على ما جاء به الانبياء عليهم السلم
موقوف علمه على المشاهدة العيانيه والتجليات الذوقيه الوجدانيه بعيد عن
نتائج الافكار العقليه والقياسات البرهانيه فلذلك لم تزدهم تلك النتائج
الا خسارا اي ضياعا فما ربحت تجارتهم التى كانت راس مالهم فيها العمر والاستعداد
وما حصلوا به النتائج الفكريه فزال عنهم ما كان في ايديهم مما كانوا يتخيلون انه ملك
لهم من راس مالهم الذى هو العمر والاستعداد وما حصلوا به من النتائج الفكريه
اما زوال راس المال فلانهم اضاعوها في تحصيل ما لا طائل تحته واما زوال ما
حصلوا به فلانه لما ظهر الامر على ما هو عليه في نفسه انقلب علمهم جهلا وانما قال
يتخيلون انه ملك لهم لان الملك كله في الحقيقة انما هو لله سبحانه وليس لغيره الا
على سبيل التوهم والتخيل الغير المطابق للواقع ولما انجر الكلام الى ذكر الملك واثباته

اراد ان يشير الى تفاوت حال المحمديين والنوحيين فيه فقال وهو اى
الملك واثباته جاء فى شان المحمديين ما يفهم من قوله تعالى وانفقوا مما جعلكم
مستخلفين فيه فاثبت الملك فيه لله تعالى والاستخلاف للمحمديين كما هو الامر
عليه فى نفسه وجاء فى قوم نوح الا تتخذوا من دونى وكيلا فاثبت الملك
لهم اى لقوم نوح عليه السلام كما تقتضيه تخيلهم والوكالة لله فيه اى فى ذلك
الملك فهم اى المحمديون مستخلفون بفتح اللام فيه اى فى الملك وفى الكتب
الشيخ فيهم اى فى انفسهم وفى كل ما لهم من الاملاك فالملك لله تعالى وهم خلفاؤه
ووكلاؤه فى التصرف فيه وهو اى الله سبحانه ايضا وكيلهم اى وكيل المحمديين
لان الوكالة الثابتة فى النوحيين ثابتة فى حقهم ايضا لقوله تعالى لمحمد صلى الله
عليه وسلم فاتخذه وكيلا فان الامة داخلة فيه حيث امروا باتباعه واذا كان
الله سبحانه وكيلهم فالملك لهم ولكن ذلك الملك ملك الاستخلاف وبالتبعية
لا بالاصالة كما تخيله قوم نوح وبهذا اى بكون الملك لله فانه يستلزم ان يكون العبد
متكلا لله وبكون الحق وكيلا فانه يقتضى ان يكون الحق ملكا للعبد فان للتوكل ان يتصرف
فى وكيله كما يتصرف المالك فى ملكه كان للحق سبحانه ملك الملك بكسر الميم فيهما
كما قال ابو عبد الله محمد بن على الحكيم الترمذى قدس الله سره فى جملة
سؤالاته التى سال عنها الختام للولاية المحمدية قبل ولادة الشيخ المصنف رضى الله عنه
بقرون كثيرة فاجاب عنها الشيخ رضى الله عنه حيث اطلع عليها ويمكن
ان يقال معنى قوله بهذا اى باثبات الملك لكل واحد من الحق والعبد كان للحق
سبحانه ملك الملك فان العبد ايضا قد يملك الحق تعالى بل العبد المحض لا يملك
الا اياه قال الشيخ رضى الله عنه فى الباب التاسع والاربعين واربعمائة من
الفتوحات اعلم انه لا يملك المملوك الا سيده ولهذا يسمى الترمذى الحكيم الحق تعالى
سبحانه ملك الملك غير سيده لا يملك عبده فان العبد فى كل حال يقصد سيده فلا
يزال يتصرف سيده باحواله فى جميع اموره ولا معنى للملك الا التصرف فى الملك

والشدة

8١

والشدة وبهما الزم السيد بما يطالبه به العبد فقد زالت سيادته من ذلك
الوجه واحوال العبد على قسمين ذاتية وعرضية وهو بكل وجه حال يتصرف
فى سيده والكل حبيبا لله تعالى ممن كان ذى الهمة قليل العلم كثيف الحجاب غليظ
القفا ترك الحق وتعبد عبيد الحق منازع للحق فى ربوبيته يخرج عن عبوديته فهو
وان كان عبدا لله فى نفس الامر فليس هو بعبد مصطنع ولا مخلص واذا لم يتعبد
احدا من عباد الله كان عبدا خالصا لله تعالى فتصرف فى سيده بجميع احواله
فلا يزال الحق فى شان هذا العبد خلاقا على الدوام بحسب انتقالاته فى الاحوال
وقال ايضا فى هذا الباب لقيت سليمان الدنبلى فاخبرنى فى مباسطة كانت بينى
وبينه فى العلم الالهى فقلت له اريد ان اسمع منك بعض ما كان بينك وبين الحق
من المباسطة فقال باسطنى يوما فى سرى فى الملك فقال الى ان ملكى عظيم
فقلت له ملكى اعظم من ملكك فقال الحكمة تقول فقلت له مثلك فى ملكى وليس
مثلك فى ملكك فقال صدقت قال رضى الله عنه اشار الى التصريف بالحال و
الامر وهو ما قررناه وهذا قريب مما قاله ابو يزيد البسطامى قدس الله تعالى
سره فى مناجاته ملكى اعظم من ملكك لكونك لى وانا لك فانا ملكك وانت ملكى
وانت العظيم الاعظم وملكى انت فانت اعظم من ملكك وهو انا ثم انه اشار
رضى الله عنه الى معنى قوله تعالى حكاية عن شكاية نوح عليه السلام عن قومه و
مكروا مكرا كبارا اى مكر قوم نوح عليه السلام فى جواب دعوته مكرا عظيما
كما ان نوحا عليه السلام مكر بهم فى الدعوة وذلك لان الدعوة الى الله مكر
بالمدعو واراءة للامر على غير ما هو عليه فى نفسه لانه اى المدعو ما
عدم على البناء للفاعل يعنى ما فقد الله سبحانه من البداية فيدعى الى
الغاية ليجده فيها او لا نه اى الله سبحانه ما عدم على البناء للمفعول من البداية
فيدعى المدعو الى الغاية ليجده فيها بل هو عين المدعو منه والمدعو اليه
كما هو عين المدعو والداعى قوله ادعو الى الله يدل على فقدانه على بعض

هذه المراتب وهو على غير ما هو الامر عليه فى نفسه فهذا عين المكر وقوله
على بصيرة اى على علم بان الدعوة منه واليه وهو الداعى والمدعو فنبه
اى هذا القول والداعى والله سبحانه به على ان الامر له اى لله سبحانه
كله فهو الموجود فى البداية والمقصود فى النهايه والداعى فى مرتبه والمدعو
فى اخرى فحقيقة الدعوة ان يدعوا اسم اسمًا من اسم الى اسم وقوم نوح ما فهموا
حقيقتها بل حسبوها مكرا بهم فاجابوه اى قوم نوح نوحًا عليه السلام مكرا به كما
دعاهم مكرا بهم ويحجوا بهم بعيد هذا فجاء الداعى المحمدى وعلم ان الدعوة
الى الله سبحانه ما هى من حيث هويته السارية فى الموجودات كلها حتى يرد ان
يقال ليست هى مفقودة من البداية فيدعى اليها فى الغايه وانما هى اى الدعوة
من حيث اسمائه فيدعى من اسم الى اسم آخر كما يدعى من الخافض الى الرافع ومن
المنتقم الى الرحيم ومن المضل الى الهادى فقال تعالى يوم نحشر اى نجمع اسماننا
التى هى مرتبه الالوهيه المتقين الى الرحمن وفدا فجاء بحرف الغايه التى هى الى وقرنها
بالاسم الرحمن المحشور اليه بعدما عبر عن المحشورين اليه بالمتقين فعرفنا
بجميع ذلك ان العالم كان قبل حشر المحشورين تحت حيطة اسم الهى اوجب ذلك
الاسم عليهم ان يكونوا متقين وهذا الايجاب اما بان يكون الاتقاء فيهم اثرا
من آثار ذلك الاسم كالاسم الواقى والحفيظ مثلا او يكون اثر ذلك الاسم مما يتقى
منه كالاسم المنتقم والقهار وغيرهما وعلى كل تقدير يحشرهم الى الاسم الرحمن
انما هو من ذلك فكما ان الحشر لا يكون الا من اسم الى آخر فكذلك الدعوة الى الله لا
يكون الا كذلك قوله فقالوا اى مكرهم عطف على قوله فاجابوه مكرا بيانا وتفسيرا
له اى قال بعض منهم لبعض آخر منهم حين اجابوا نوحًا مكرا لا تذرن آلهتكم
ولا تتركن عبادتهم فاجملوا ولا ثم فصلوا لزيادة التاكيد فقالوا ولا تذرن
ودا ولا سواعا ولا يغوث ولا يعوق ونسرا وانما نهوا عن ترك هولاء
المعبودين فانهم اذا تركوهم اى هولاء المعبودين جهلوا من الحق على قدر

ما تركوا

ما تركوا من هولاء المعبودين فقوله من هولاء بيان لما تركوا فان للحق تعالى
فى كل معبود منهم وجها خاصا يعرفه اى ذلك الوجه بل الحق من حيث ذلك
الوجه من عرفه اى ذلك المعبود ويجهله اى ذلك الوجه بل الحق من حيث
ذلك الوجه من جهله اى ذلك المعبود فمن ترك هولاء المعبودين جهل الحق
من حيث الوجوه التى له سبحانه فيهم فلهذا نهوهم عن تركهم وجاء فى المحمديين
ما يويد ما ذكرنا من ان للحق سبحانه فى كل معبود وجها وهو قوله تعالى وقضى
يا محمد ربك الذى هو الاسم الله الجامع الا تعبدوا الا اياه اى حكم وقدر فى الازل
فلو لم يكن لله سبحانه فى كل معبود وجها خاصا يعبد هذا المعبود لاجله لم يصح
هذا الحصر ولا يطابق هذا الحكم الواقع فانه قد يعبد الهه متكثرة متعددة فى
الواقع فالعالم يعلم من الذى عبد فى صورة المعبودين وفى اى صورة ظهر حتى عبد
فانه لم يعبد فى كل صوره وان التفريق والكثرة فى صور المعبودين كالاعضاء
اى كتفريق الاعضاء وكثرتها مثل اليد والرجل والعين والاذن والانف
وغيرها فى الصور المحسوسة الانسانيه وكالقوى اى وكتفريق القوى الروحانيه
مثل العقل والوهم والذاكره والحافظه والمفكرة والمتخيله وغيرها فى الصور
الروحانيه الانسانيه ايضا فكما ان كثرة الاعضاء والقوى لا يقدح فى وحدة
الحقيقه الانسانيه كذلك كثرة الصور والمظاهر لا يقدح فى وحدة المعبود
الحق فما عبد غير الله المعبود الحق فى كل معبود اذ المعبود هو الظاهر فى كل معبود
بل فى كل موجود وان لم يشعر العابدون بذلك فى هذه النشأة قال رضى الله عنه
فى الفتوحات عبد المخلوق هاهنا من عبده وما عبد الا الله من حيث لا يدرى
ويسمى معبوده بمنات والعزى واللات فاذا مات وانكشف الغطاء علم انه
ما عبد الا الله فالناظرون الى المعبودين صنفان اعلى وادنى فالادنى من
تخيل فيه اى فى معبوده المقيد الالوهيه واستحقاقه بخصوصه العبادة
وان كانت للتقريب الى الحق المطلق فلولا هذا التخيل اى تخيل معنى الالوهيه

واستحقاق العباده ما عبد الحجر ولا غيره كالشجر والشمس والقمر ولهذا
اى لان عباده هولاء المعبودين مبنيه على تخيل الالوهيه فيهم قال الله
سبحانه امر النبيه صلى الله عليه وسلم قل ان اشا للكفره والجاعلين الهم سموهم
اى اذكروا اسماء هؤلاء فى انفسهم فلو سموهم لسموهم حجرا او شجرا او كوكبا
لان اسمائهم فى حد انفسهم ليست الا هذه ولو قيل لهم من عبدتم لقالوا الهنا
من الالهه المقيده الجزئيه لانهم ما عبدوهم الا لتخيل الالوهية فيهم لا لكونهم
حجرا او شجرا او غيرهما لما كانوا يقولون فى الجواب لله ولا الا الاله الحق المطلق
الظاهر فى جميع الالهة والارباب لان قبلة عبادتهم الالهه الجزئية لا المطلق
فستروا وجه الحق المطلق بالآلهة المقيدة الجزئيه فلهذا حكموا بكفرهم فان
الكفر هو الستر والصنف الاعلى ما تخيل فى كل معبود مقيد الالوهيه بل قال هذا
مجلى الهى تجلى فيه الاله المطلق ينبغى تعظيمه نظرا الى من تجلى فيه لا لعبادته لخصوصه
فلا نقتصر على المخصوص المقيد بل نقول نعبد الاله المطلق الذى هذا المقيد
احد مظاهره فالادنى الجاهل صاحب التخيل يقول ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله
زلفى فيجعلهم قبلة لعبادته وان كانت تقربا الى الله والاعلى العالم يقول انما
الهكم اله واحد فله اسلموا اى انقادوا واعبدوا حيث ظهر لا لمظاهره
ومجاليه فيجعل الاله المطلق قبلة للعبادة لا الالهة المقيدين ولما اشار
المصدر الاية الكريمه اراد ان يتمها بقوله وبشر المخبتين وفسر المخبتين بقوله
الذين خبت اى خمدت من الخبو وهو خمود النار نار طبيعتهم فلم يظهر منهم الآثار
الطبيعيه بل عرفوا ان طبيعتهم مظهر من مظاهر الاسماء الالهيه فكل اثر يظهر منها
انما هو يظهر من الاسم الظاهر فيها فقالوا الها ولم يقولوا طبيعة اى ذكروا اسماء الا
الالهية عند ظهور الآثار واسندوها اليها ولم يذكروا الطبيعه ولم يسندوا
الآثار اليها انما اشار الى قوله تعالى وقد اضلوا اى قوم نوح كثيرا من اهل العالم
اى حيروهم فى تعداد الواحد الحقيقى بالوجوه والنسب الكثيره الاعتبارية

حيث

حيث قالوا لا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا فان كل
واحد من هولاء وجه من وجوه الواحد الحق تعالى مغاير للباقين بالنسب
والاعتبارات فتحيروا بين وحدته وكثرته ولا تزد الظالمين لانفسهم بافنائها
فى الحق المصطفين الذين اورثوا الكتاب كتاب الجمع والوجود فهم اى الظالمون
اول الثلث اراد الطوائف الثلث المذكورين فى قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين
اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات
فقدمه اى قدم الحق سبحانه الظالم لنفسه فى الاية الكريمة على المقتصد والسابق
بحسب الذكر لتقدمه عليهما بحسب المرتبه فانه فى مقام فناء الذات وهما فى مقام
فناء الصفات والافعال الا ضلالا الا حيرة هى الغايه القصوى فى معرفة الحق سبحانه
اعلم ان الحيره على نوعين حيرة مذمومة وهى حيرة النظار واليها اشار الحسين بن منصور
الحلاج قدس سره من رامه بالعقل مسترشدا اسرحه فى حيرة يلهو
وشاب بالتلبيس اسراره يقول فى حيرته هل هو وحيره محمودة وهى حيرة
اولى الابصار من توالى التجليات الالهيه وتتالى البارقات الذاتيه واليها اشار من
قال قد تحيرت فيك خذ بيدى يا دليلا لمن تحير فيكا والمراد بها ههنا الحيره الا خيره
المحموده قال الكامل المحمدى طالب الزياده فى هذه الحيره رب زدنى فيك تحيرا
من توالى التجليات وكثره تقلبات ذاتك فى شئونك وصفاتك والى هذه الحيره ايضا
يشير قوله تعالى كلما اضاء لهم اى برق التجلى فاهتدوا بنوره الى المطلوب وكشف لهم غيبهم
عن وجوداتهم فتخيلوا ان المطلوب مفقود فى البدايه موجود فى النهايه مشوا فيه اى
ساروا فى ضوء ذلك التجلى على الطريق المستطيل الى المطلوب واذا اظلم عليهم ذلك البرق
بان اوقعهم فى ظلمة العدم وافناهم عن وجوداتهم وخلصهم عن حجب انياتهم
فصاروا مستعدين للتجليات الذاتيه قاموا متحيرين ووقفوا هائمين من توالى
تلك التجليات وتتابع بوارق تلك الظهورات فالحائر له وفى بعض النسخ فالمتحيرون
لهم الدور يعنى الحائر الذى لا يتعين شهوده فى جهة معينة حركة دوريه لا تختلف

نسبتها اليه بالقرب والبعد فانه كالقطب والمركز لحركته الدوريه والحركه
الدوريه تكون حول القطب والمركز لا تحلف نسبتها اليه بالقرب والبعد وهذا
معنى قوله لا يبرح عنه يعنى لا يبعد عنه بعد ما كانت قريبة منه وصاحب الطريق
المستطيل الذى تخيل مطلوبه مفقودا من البدايه موجودا فى الغايه ما حائر
عن المقصود الذى تركه بحسب حاله فى البدايه طالبا ما هو فيه اى يطلب الشى الذى
ذلك الشى فيه او يطلب الشى الذى هو فى ذلك الشى صاحب خيال اليه اى الى خيال
غايته اى ينتهى غايه سلوكه الى ما تخيله فى الحق سبحانه من التقيد والتعين فلا
يتجلى له الحق سبحانه الا فى صورة ما تخيله واعتقد فيه فله اى لصاحب التخيل
من الدال على المبدا وفقدان الحق فيه والى الدال على الغايه وجدانه للحق سبحانه فيها
وما بينهما من المسافة التى سلك عليها فى طلب الحق من غير وجود للحق معه بحسب
خياله وصاحب الحركه الدوريه لا بدء اى لا بدايه لسيره فيلزمه من الدال على
فقدان المطلوب فيها ولا غايه لسيره ان ينتهى اليها سيره فانه لا نهاية لتجلى
الحق فيحكم عليه الى الدال على انتهاء سيره فله اى لصاحب الحركه الدوريه الوجود
اى الوجدان الاتم والذوق الاشمل الاعم لانه دائر مع الحق سبحانه يجده فى كل شى
ويشهده فى كل نور وفىء وهو المولى جوامع الكلم الروحانيه والحكم الربانيه ثم
اشار رضى الله عنه الى قوله مما خطيئاتهم فهى اى الخطيآت هى الذنوب والخطايا
التى ادتهم اولا بصورهم وجثثهم الى الغرق فى الطوفان فاغرقوا فى الدنيا وادخلوا
نارا فى الاخرة وهى بعينها الامور التى خطت اى سلكت بهم وساقتهم من حيث نفوسهم
وارواحهم ثانيا الى الغرق فى بحر العلم والشهود اذ بها حصل لهم الخلاص من ظلمات
الجثث والابدان وآثارهم ولو بعد مرور الدهور والاحقاب فغرقوا بعد خلاصهم
بغرق الجثث وحرقها وزوال آثارها فى بحار العلم بالله وفنوا فى شهود احديته
فادخلوا نارا من نور سبحات وجهه المحرقة حجب انياتهم فى عين الماء اى عين
ماء العلم وشهود احديته سبحانه وفى قوله عين الماء ايهام لا يخفى عن عذوبة

وهو اى الغرق فى بحار العلم بالله هو الحيرة وكل ذلك بناء على ما ذهب رضى
الله عنه اليه من ان مآل حال اهل الشقاء الى السعاده ولو كانوا خالدين
فى دار الشقاء وفى قوله خطت بهم توهم اشارة الى ان الخطيآت ماخوذة من
الخطو لان صاحب الخطيئه يخطو ويتعدى بارتكابها اوامر الله تعالى فيقع
فى الخطيئه وانما يصح ذلك على احد احتمالى قراءه خطيئاتهم بتشديد الياء بلا همز
فانه يحتمل ان يكون الخطيئه من الخطو كالخطية من الخطو واما على احتمالها
الاخر وقراءه خطيآتهم بالهمز فذكر لفظه خطت لمناسبه لفظيه لا لبيان الاشتقاق
فادخلوا نارا فى عين الماء وجاء فى المحمديين ما يدل على دخالهم النار فى عين الماء
قوله تعالى واذا البحار سجرت تقول سجرت التنور اذا اوقدتها اى اذا سجرت بحار علمه
وشهود وحدته بنار نور سبحات وجهه المحرقه حجب التعينات فلم يجدوا اى لما
ادخل قوم نوح عليه السلم نارا فى عين الماء لم يجدوا لهم اى لانفسهم من دون الله
انصارا بل وجدوا الله سبحانه متجليا بصور انصارهم فكان الله عين انصارهم
وان كانوا يحسبونه قبل ذلك غيرهم فهلكوا اى فنوا فيه اى فى الله سبحانه الى
الابد لا يردون الى انفسهم وطبايعهم قطعا فلو اخرجهم الله سبحانه من لجة
الهلاك والفناء فيه على سبيل الفرض والتقدير الى السيف يعنى سيف الطبيعة السيف
بكسر السين وسكون الياء هو الساحل لنزل بهم عن هذه الدرجة الرفيعة التى هى
الاستغراق فى لجة الفناء فى الله الى المنزله المرتبة النازله التى هى الخروج الى ساحل
الطبيعه وانما قلنا على سبيل الفرض والتقدير لان عادة الله سبحانه ليست
جاريه على ان يخرج المستغرق فى لجة الفناء وبحر الجمع الى ساحل الطبيعه والتفرقه
وذلك مرادهم بما قالوا الفانى لا يرد فان قيل لعله رضى الله عنه اراد بالاخراج
الى صورة الطبيعه لا الى حقيقتها وذلك ممكن بل واقع قلنا لا يصح قوله لنزل
بهم الى الاخره لان الخروج الى صورة الطبيعة والتفرقه مقام جمع الجمع والفناء
فى الله بلا خروج الى صوره الطبيعة مقام الجمع والاول ارفع من الثانى اللهم الا

ان يقال هذا بناء على ان صاحب الجمع اشرف حالا وان كان صاحب جمع الجمع
اعلى فضيله وكمالا وان كان الكل اى كل من الطبيعة وغيرها من المراتب الكونيه
ملكا لله تعالى مخلوقا له ليكون مجلى لجماله ومظهر الشيونه واحواله ومتحققا
بالله قائما به لانه هو الوجود الحق والقيوم المطلق بل هو الله ليس بائن بالجد
جمعه الالهى فى كل شى لكنه تتفاضل مراتبه بتفاضل اسمائه وصفاته وتفاوت
تقلباته فى الصور وتجلياته فمرتبته من حيث احديه جمعه الاحدى ارفع من
مرتبته باعتبار ظهوره فى مرتبه الطبيعة فمن اخرج من جريته واحديه جمعه
الى ساحل الطبيعه يكون نازلا عن درجة الى مرتبه اخفض واوضع ثم اشار
رضى الله عنه الى قوله تعالى قال نوح رب ما قال الهى فان الرب له الثبوت بحسب
المادة والصيغة اما بحسب الماده فلما ذكره رضى الله عنه فى جواب السؤال
الحادى والثلثين للترمذى معناه اى معنى الرب الثابت يقال رب بالمكان
اذا اقام فيه وثبت واما بحسب الصيغه فلانه صفه مشبهه تدل على ثبوت
مبدا الاشتقاق للذات المبهمة من غير دلاله على تجدد وانصرام والاله
يتنوع بالاسماء فهو كل يوم فى شان فتارة يتجلى بالاسماء الربوبيه وتارة
بخلافها لا شك ان مقام الدعاء وطلب الاجابه انما يطلب الاسماء الربوبيه
ودوام آثارها فلهذا اختار نوح عليه السلام اسم الرب لا الاله ولما كانت
الاسماء الربوبيه متنوعة متلونة فان الطالب المستعد يطلب فى كل آن نوع
تربية لا يطلبها فى آن آخر وذلك بحسب الظاهر ينافى الثبوت والدوام قال
رضى الله عنه فاراد اى نوح عليه السلام بالرب اى بذكر الرب ثبوت التلوين
اى تلوين الاسماء الربوبيه وتبدلها بحسب تبدل الاستعداد الجزئيه الوجوديه
للقابل المستعد بان يكون الرب المطلق ثابتا دائما على التجلى بالاسماء الربوبيه
المتلونة الجزئيه المقيده اذ لا يصح ولا يتحقق فى الواقع من صور الثبوت الا هو
اى الثبوت فى التلوين لا الثبوت الذى يرفع التلوين لا تذر على الارض اى على

ظاهر

ظاهر ارض الفرق يدعو نوح عليه السلام عليهم اى على قومه ان يصيروا
فى بطنها اى بطن ارض الفرق وذلك عين دعوته لهم الى الباطن الجمعى الاحدى
فهذا الدعاء وان كان بحسب الظاهر عليهم فهو بالحقيقه لهم القول المحمدى
قوله عليه السلام لو دليتم بحبل لهبط على الله اى لو دليتم من ظاهر ارض الفرق
بحبل رقيقة حبية الى باطنها بانقطاع تعلق هذه الرقيقه من ظاهرها
لهبط على الحقيقه الاحديه الجمعيه الالهيه وارتبط بها فانه ليس للفرق باطن
الا الجمع وقال تعالى له ما فى السموات وما فى الارض اى له الظهور بصور
السموات والارض وما فيهما فكما انه عين فوقيه كل فوق فكذلك هو عين
تحتية كل تحت فاذا دفنت فيها بالدخول من ظاهرها الى باطنها فانت فيها
مع الحضره الاحديه الجمعيه وهى ظرف لك لاستتارك فيها عن عيون العالمين
كاستتار المظروف بالظرف قال تعالى وفيها نعيدكم من جهه استهلاك كثراتكم
الخلقيه الفرقيه فى الاحدية الجمعية ومنها نخرجكم من جهه ظهوركم بالتعينات
الخلقيه والكثرات الفرقيه تارة اخرى فى النشاه الاخرويه لاختلاف الوجوه
المقتضيه لاعادتكم فيها واخراجكم منها من الكافرين اى لا تذر على الارض من
هؤلاء الكافرين الذين استغشوا ثيابهم وجعلوا اصابعهم فى آذانهم طلبا
للستر وانما طلبوا الستر لانه اى نوح عليه السلام دعاهم ليغفر لهم الله سبحانه
والغفر الستر فسارعوا الى ما طلب لهم من الله ثم دعا عليهم بان يصيروا فى بطن
الارض طلبا للستر بعد الستر وللاشارة الى ذلك وصف رضى الله عنه الكافرين
ههنا بالوصفين المذكورين الذين هما كالتفسير لكفرهم ديارا يعنى احدا و
انما عمم نوح عليه السلام الدعاء وما خص بعضا دون بعض حتى تعم المنفعة يعنى
الدخول فى بطن ارض الفرق والاستغراق فى الباطن الاحدى الجمعى كما عمت الدعوة
كل احد الى الباطن الاحدى الجمعى انك ان تذرهم اى تدعهم وتتركهم على ظاهر ارض
الفرق ولم تهدهم الى باطنها يضلوا عبادك المفطورين على عبوديتك اى يحيروهم

بين العبودية والربوبية ويخرجوهم من العبودية الى مطالعة ما اودع فيهم
من اسرار الربوبية والصفات الفعلية الوجوبية فيُشيروهم انها لهم بالاصالة
فيظنون انفسهم اربابا لاتصافهم بالاوصاف الربوبية بعد ما كانوا عند نفوسهم
عبيدًا فهم العبيد باعتبار عبديتهم الاصلية الارباب باعتبار ما فيهم من اسرار الربو[بية]
فاذا نظروا الى ذواتهم علموا انهم عبيد واذا طالعوا ما ظهر فيهم من اسرار الربوبية
توهموا انها لهم تخيلوا انهم ارباب فتحيروا في امرهم ولم يعلموا انهم عبيدًا و
ارباب وايضا اذا توهموا انفسهم اربابا وطولبوا بمقتضيات الربوبية ولم يتأتّ
منهم الاتيان بها تحيروا وادعوا اسم الربوبية واذا لم يرد عنهم الله سبحانه على ظاهرهم
ارض الفرق واعادهم الى باطنها استندت اسرار الربوبية الى الحقيقة الجمعية
الاحدية وانقطعت نسبتها عنهم فتحققوا بعبوديتهم وتخلصوا عن توهم الربوبية
ولا يلدوا اى ما ينتجون ولا يظهرون الا فاجرا اى مظهرًا اسم فاعل من الاظهار
ما ستر على البناء للمفعول اى مظهرا ما ستره الحق سبحانه فيه من اسرار الربوبية
بان يظهرها بين الخلق كفارا اى ساترا ما ظهر بعد ظهوره فيظهرون ما ستر
فيهم من تلك الاسرار ثم يسترونه بعد ظهوره اذا طولبوا بمقتضياته وعجزوا
عن الاتيان بها فيحار الناظر في حالهم ولا يعرف قصد الفاجر المظهر في فجوره
واظهاره وانه لم اظهر ما اظهر ولا قصد الكافر الساتر في كفره وستره وانه
لم ستر ما ستر والشخص الفاجر الكافر واحد بالذات وان تعدد بالاعتبار
وهذا عين الاضلال والتحيير رب اغفر لى اى استرني على ان يكون اللام لتكميل
معنى الفعل اى استر ذاتى وما يتبعها من صفاتى وافعالى في ذاتك وصفاتك
وافعالك واستر من اجلى على ان يكون اللام للتعليل وانما عطف بالواو وبتنبهنا
على ما سبق من ان مفهوم اهل الخصوص مما نطقت به السنة الشرايع كل ما
يفهم من وجوه اللفظ باى لسان كان في وضع ذلك اللسان فكلا المعنيين
مراد معًا اى اجعل ذلك الستر المطلوب لى لاجلى بان يكون الاتصاف به سببًا

للمضاهاة

للمضاهاة بيني وبينك ووسيلة للقرب لا للبعد فيجهل مقامي و
وقدري عند الخلق فلا يطلع احد عليه كما جهل قدرك عندهم كما ذكره
في قولك وما قدروا الله حق قدره ولوالدي اى من كنت نتيجة عنهما وهما العقل
يعني الروح المجرد والطبيعة يعني النفس المنطبعة ونتيجتهما القلب الحاصل
منهما وانما قال من كنت نتيجة عنهما فان الحقيقة الانسانية هي القلب لا غير
ولمن دخل بيتي اى قلبي بل مقام قلبي وهو الفناء في الله والبقاء به مؤمنا اى مصدقا
بما يكون فيه بل في مقامه من الاخبارات الالهية وهو اى الاخبار الالهي ما حدثت
به انفسهم اى انفس الداخلين في مقام القلب فان احاديث نفوس ارباب
القلوب لا تكون الا حقانية الهية سواء كانت بواسطة ملك او بغير واسطة
ولا يشوبها الهواجس النفسانية والوساوس الشيطانية وفي بعض النسخ انفسها
والظاهر ان التانيث انما هو حكاية لما وقع في الحديث الصحيح ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال ان الله تجاوز لامتي ما حدثت به انفسها ما لم تتكلم او تعمل
فالمعنى ان الاخبار الالهي هو ما يفهم من قوله عليه السلم ما حدثت به انفسها في
الحديث المذكور وللمؤمنين من العقول المجردة اى الارواح لان من شانهم التاثير
فلهم مرتبة الذكورة والمؤمنات من النفوس المنطبعة لان من شانهم التاثر فلهم مرتبة
الانوثة ولا تزد الظالمين ماخوذا من الظلمات كما قال صلى الله عليه وسلم الظلم
ظلمات يوم القيمة اهل الغيب منصوب على انه عطف بيان للظالمين المكتنفين
اى المستترين مع كمال نوريتهم خلف الحجاب الظلمانية ووراء الاستار الجسمانية
الا تبارا اى هلاكا بالفناء فيك فلا يعرفون بواسطة هذا الهلاك نفوسهم
ولا يشعرون بذواتهم لشهودهم وجه الحق الباقي ازلا وابدا دونهم اى دون
انفسهم فلا يحتجبون بها عن الحق تعالى وجاء في المحمديين قوله تعالى كل شيء
هالك الا وجهه والتبار الهلاك فما جاء في النوحيين موافق لما جاء في
المحمديين ومن اراد ان يقف على اسرار نوح عليه السلم وحكمه المنطوية في كلمته

الحجب

فعليه بالرقى فى فلك نوح وهو اى بيان اكثر اسرار نوح ووجه توقف
انكشافها على الرقى الى فلك نوح مذكور فى كتاب التنزلات الموصليه
لنا قال بعض الشارحين هو كتاب جليل القدر فليطلب الاسرار النوحيه
منه والسلام على من اتبع الهدى واجتنب عن ان يتطرق اليه الضلاله والردى
اذا ظهر عليه الحق فيما سمع اقبل عليه بالقبول والاذعان والانسرحه
فى بقعه الامكان

فص حكمة قدوسية فى كلمة ادريسية

انما اردف الشيخ رضى الله عنه الكلمه النوحيه بالكلمة الادريسية وان
كان ادريس قبل نوح عليهما السلم بحسب الزمان لمناسبه مخصوصة بينهما من حيث
ان الصفه القدوسيه تلى الصفه السبوحيه فى المعنى والمرتبه فان السبوح
هو المبرا المنزه عن ان يلم به نقص والقدوس هو الطاهر المقدس عما يتوهم
فيه من امكان تطرق نقص ما اليه بشينه واما سر اختصاص هذه الصفة
بادريس عليه السلم فلاجل ان الكمال الذى حصل له انما كان بطريق التقديس
وهو تروحنه وانسلاخه عن الكدورات الطبيعيه والنقايص العارضيه
من المزاج العنصرى ولما نزل فى شانه عليه السلم انه رفع مكانا عليا اشار رضى الله
عنه حكمته بذكر العلو وبيان اقسامه واحكامه فقال العلو نسبتان اراد
علوان كما صرح فى مختصر المسمى بنقش الفصوص ولكن لما كان العلو فى ذاته
امرا نسبيا ولذا كان امتياز كل واحد من قسميه عن الاخر ايضا بالنسبة و
الاضافه الى موصوفه عبر عنهما بقوله نسبتان والمعنى على ان العلو له
نسبتان علو مكان يتصف به المكان اولا والمتمكن ثانيا وعلو مكانة اى
مرتبه متصف به المكانة اولا وصاحب المكانة ثانيا فعلو المكان يدل عليه
قوله تعالى ورفعناه مكانا عليا فانه يدل على رفعة ادريس عليه السلم وعلى
علو مكانه وهو فلك الشمس اما رفعته فبتبعيه مكانه واما علو مكانه
فلوجهين احدهما باعتبار ما تحته من الكرات الفلكيه والعنصريه وثانيهما

باعتبار المرتبه بالنسبه الى جميع الافلاك ولما كان علوه بالاعتبار الاول
ظاهرا اعرض رضى الله عنه عن بيانه وتعرض للثانى بقوله واعلى الامكنة
اى بالمكانه والمرتبه لا باعتبار الجهة فان اعلاها بهذا الاعتبار انما هو
العرش كما سبق المكان الذى يدور عليه رحى عالم الافلاك ويصل من روحانيته
الفيض الى ساير الافلاك كان من كوكبه تنور الافلاك جميعا كما ان القلب
يدور البدن اى منه يصل الفيض الى ساير البدن وهو اى المكان الذى يدور
عليه الافلاك فلك الشمس وفيه اى فى فلك الشمس مقام روحانيه ادريس عليه
السلم كما اشعر به حديث المعراج واجتمع به الشيخ رضى الله عنه هناك وجرت
بينهما مفاوضات علية واسرار كلية الية فاطلبها من كتاب الاسرا وكتاب
التنزلات له وتحته سبعة افلاك سمى رضى الله عنه كرات العناصر ايضا افلاكا
تغليبا وفوقه سبعة افلاك وهو اى فلك الشمس هو الخامس عشر فالذى فوقه
فلك الاحمر اى المريخ وفلك المشترى وفلك كيوان يعنى زحل وفلك المنازل
اى فلك الثوابت والفلك الاطلس صاحب الحركه اليوميه وفى النسخة المقروة
على الشيخ رضى الله عنه والفلك الاطلس فلك البروج على ان يكون فلك البروج
عطف بيان للفلك الاطلس وتسميته بفلك البروج بناء على ان البروج انما
تتقدر فيه وان كانت اساميها بملاحظة ما يحاذيها من كواكب فلك المنازل
وفلك الكرسى وفلك العرش اثبت رضى الله عنه هذين الفلكين ايضا فى الباب
الخامس والتسعين وماتين من الفتوحات وذكر ان الاطلس هو عرش التكوين
اى عنه ظهر الكون والفساد بواسطة الطبايع الاربع ومستوى الرحمن هو
العرش العظيم الذى ما فوقه جسم ومستوى الرحيم هو الكرسى الكريم والحكماء
ايضا ما جزموا بانه ليس فوق التسعه فلك آخر بل جزموا بانه لا يمكن ان يكون اقل
منه والذى دونه اى دون فلك الشمس فلك الزهره وفلك الكاتب اى عطارد
وفلك القمر وكرة الاثير اى النار وكرة الهواء وكرة الماء وكرة التراب تعبيره

رضى الله عنه عن هذه الاربع بالاكر ههنا يدل على ان اطلاق الفلك عليها
فيما تقدم كان تغليبا من حيث هو اى فلك الشمس قطب الافلاك بالمعنى
المذكور هو اى ادريس الذى رفع اليه رفع المكان وعلوه علو المكان واما
علو المكانة فهو لنا اعنى المحمديين قال تعالى خطابا لهم وانتم الاعلون يعنى
الاعلوية فى المكانة فانه قال تعالى والله معكم يريد معيته فى هذا العلو المفهوم
من الاعلوية وهو سبحانه فى مرتبة جمعه يتعالى عن المكان لا عن المكانة فالعلو
الذى هو معهم فيه لا يكون الا علو المكانة ولما اثبت سبحانه لنا علو المكانة
وخافت نفوس العمال منا اعنى الزهاد والعباد الذين لا علم لهم بالحقائق نقصان
جزاء اعمالهم الذى هو علو المكان فان علو المكانة لا يكون جزاء الا عن العلوم
والمعارف اتبع المعية مع قوله ولن يتركم اى لن ينقصكم الحق سبحانه اعمالكم
فيكون لكم علو المكان بحسب اعمالكم كما كان لكم علو المكانة بحسب علومكم
فالعمل يطلب المكان وعلوه كدرجات الجنان والعلم يطلب المكانة ورفعتها
كدرجات القرب من الله تعالى فجمع لنا فى هذه الآية بين الرفعتين علو المكان
الحاصل للعمال لله بالعمل اى بسبب الاشتغال بالعمل جزاء له وعلو المكانة الحاصل
للعلماء بالله بالعلم اى بسبب التحلى بالعلم نتيجة له وانما كان علو المكانة للعلم
وعلو المكان للعمل لان العلم امر معنوى روحانى كالمكانة والعمل امر صورى
جسمانى كالمكان فاقتضى كل منهما ما يناسبه ثم قال تعالى تنزيها للاشتراك
بالمعية اى بسببها واقصا لاجل الاشتراك المتوهم بين الحق وبين المحمديين فى
الاعلوية بسبب معيته معهم المفهومة من قوله والله معكم فى هذه الاعلوية
وقوله سبح اسم ربك الاعلى مقول للقول وقوله عن هذا الاشتراك المعنوى
متعلق بقوله سبح اى سبح ونزه ربك الذى هو الاعلى من ان يشارك احد فى
الاعلوية عن هذا الاشتراك المعنوى اى المؤثر فى المعنى بان يكون هناك
حقيقتان متغايرتان مشتركتان فى امر واحد بل ليس هذا الاشتراك الا

بحسب

بحسب الصورة الفارقة بين الحق والخلق واما بحسب المعنى وللمتحقق الحاكم
بان لا موجود الا الحق فلا علوية بل لا علو الا للحق سبحانه فى مرتبتى جمعه
وتفصيله ومن اعجب الامور كون الانسان اعلى الموجودات اعنى الانسان
الكامل فان مرتبته جامعة للمراتب كلها واما الناقص فمرتبته اسفل السافلين
ومنسوب اليه اى الى الانسان الكامل العلو الا بالتبعية والاضافة اما الى
المكان واما الى المكانة وهى اى المكانة هى المنزلة فما كان علوه اى لم يكن علو
الانسان الكامل لذاته بل بواسطة المكان او المكانة فهو العلى بعلو المكان
كادريس عليه السلام وبعلو المكانة كالمحمديين فالعلو بالاصالة لهما اى
للمكان والمكانة وبالتبعية للانسان الكامل ولما ذكر ان الموصوف بالعلو
اصالة هو المكان او المكانة اراد ان يشير الى علو كل منهما بالنسبة الى الحق
سبحانه والخلق بما ورد فى القرآن فقال فعلو المكان بالنسبة الى الحق سبحانه
كالرحمن اى ما يفهم من مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وهو اى
العرش اعلى الاماكن لا مكان فوقه فاعلويته باعتبار الجهة فلا ينافى اعلوية
فلك الشمس باعتبار المرتبة كما سبق والحق سبحانه مستو عليه بظهوره
بالاسم الرحمن لا بمعنى التمكن فيه فانه من خواص الاجسام فلا ينافض ما سبق
من قوله وهو يتعالى عن المكان لا عن المكانة فان تعاليه عن التمكن فى المكان
لا ينافى استواءه عليه بظهوره فيه ببعض الاسماء وعلو المكانة ايضا
بالنسبة اليه تعالى ما يفهم من قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه وقوله تعالى
واليه يرجع الامر وقوله تعالى ءاله مع الله اذ البقاء مع هلاك الاشياء
وكونه مرجع الامور كلها ومنفردا بالالهية مرتبة علية ومكانة رفيعة ولما
فرغ عن ذكر ما يدل على نسبة العلوين اليه تعالى شرع فى ذكر ما يدل على نسبتهما
الى الخلق وغير الاسلوب فقال ولما قال تعالى فى حق ادريس عليه السلام ورفعناه
مكانا عليا جعل عليا نعتا للمكان فهذا علو المكان ولما قال واذ قال ربك

للملائكه انى جاعل فى الارض خليفة وهذا اى العلو المفهوم من الخلافة
علو المكانة وقال تعالى فى حق الملائكه حين خاطب ابليس بقوله استكبرت
ام كنت من العالين فجعل العلو للملائكه اى لبعضهم حيث عبر عنهم بالعالين
وهم المهيمون الذين لم يكن لهم شعور بوجود آدم و لم يؤمروا بالسجود ه
فلو كان جعل العلو لهم لكونهم ملائكه لدخل الملائكة العالون وغير العالين
كلهم فى هذا العلو فلما لم يعم الدخول فى هذا العلو الملائكه كلهم مع اشتراكهم
وفى بعض النسخ مع اشتراكهما اى اشتراك العالين وغير العالين فى حد
الملائكه عرفنا ان هذا العلو علو المكانة عند الله لا العلو الذاتى لما ذكر
ولا العلو المكانى ايضا لتجردهم ولم يتعرض له الشيخ رضى الله عنه لظهوره
وكذلك اى مثل العالين من الملائكة الخلفاء من الناس فى كون علوهم بالخلافة
علو المكانة لا العلو الذاتى فانه لو كان علوهم بالخلافة علوا ذاتيا اى حاصلا
لذات الطبيعه الانسانيه ونفسها من غير ان يكون للامر خارجى مدخل فيه
لكان ذلك العلو ثابتا لكل انسان فلما لم يعم ذلك العلو عرفنا ان
ذلك العلو للمكانة الحاصله للخلفاء عند الله او عند الناس لا للنفس
طبيعتهم الانسانيه ليكون ذاتيا ولا العلو المكانى اذ لا اختصاص لهم حين
الخلافة بمكان لا يكون للمستخلف عليهم ومن اسمائه الحسنى الذاتية العلى
فعلوه على من ان كان من علي عليه اذا غلب وما ثمه اى فى المرتبه التى اعتبر
فيها اتسام الذات بهذا الاسم وهى مرتبه الجمع الا هو فكيف يتوهم نسبته الى
غيره فهو العلى لذاته لا لغيره او علوه عن ماذا اى عن اى شئ ان كان من علا
عنه اذا ارتفع وما هو اى ذلك الشئ فى تلك المرتبه الا هو اذ لا شئ سواه ح
فعلوه لنفسه لا لغيره ولما اثبت العلو الذاتى للحق سبحانه فى مرتبه الجمع اراد
ان يثبته له فى مرتبه الفرق وللخلق ايضا باعتبار انه عين الحق بالحقيقه فى
هذه المرتبه فقال وهو اى الحق الموصوف بالعلو الذاتى من حيث الوجود الذى

هو من حيث تقيده بتعينات علميه حقائق الاشياء ومن حيث تقيده
بتقيدات عينية وجوداتها عين الموجودات حقيقة و وجودا او نقول
هو من حيث الوجود والتحقق دون العلم والتعقل عين الموجودات فان
المطلق عين المقيد فى الحقيقة غيره فى التعقل فالمسمى محدثات هى العلية لذاتها
لعدم المغايرة بينها وبين العلى لذاته وليست تلك المحدثات الا هو فهو اى الحق
سبحانه فى مرتبه الفرق ايضا هو العلى علو ذات لا علو اضافة اذ لا غير
حتى يعتبر اضافته اليه لان الاعيان التى لها العدم الخارجى الثابتة صفة
الاعيان فيه اى فى ذلك العدم ما شمت رائحة من الوجود الخارجى فهى
دائما على حالها فى العدم فلا غير فى الوجود حتى يكون علو الحق بالاضافة اليه
ولو فرض وجودها ايضا لا يلزم وجود الغير فانها يكون ايضاح من صور
تجلياته مع تعداد الصور الحاصله فى الموجودات وتكثرها فان لكل موجود
صورة خاصه والعين المتجليه فى مجموع الصور واحدة ظاهرة من المجموع
بل من كل جزء منه من حيث تقيدها باطنة فى المجموع من حيث اطلاقها او نقول
ظاهرة من المجموع بالنسبه الى من كان وجود الخلق فى نظره مرآة لوجود الحق
تعالى باطنة فى المجموع بالنسبه الى من كان وجود الحق فى نظره مرآة لوجود الخلق
وظاهرة من المجموع وباطنة فى المجموع معا بالنسبه الى من جمع بين الامرين واذا
كان العين واحدة فوجود الكثره انما هو فى الاسماء لانه ليس هناك الا عين
مطلقه وتعين يسمى العين المتعينه به اسما فاذا لم تكن الكثره فى العين يجب
ان تكون فى الاسماء باعتبار خصوصياتها التى هى التعينات لا باعتبار محض
الذات وهى اى الاسماء باعتبار تلك الخصوصيات النسب العارضة للعين
الواحدة من حيث ظهورها من صور الموجودات وبطونها فيها وهى اى النسب
امور عدميه بالنسبه الى الخارج لا وجود لها متميزا عن وجود الحق سبحانه
وان كانت موجودات متمايزة فى العقل فوجود الكثره اى ثبوتها يكون من

الامور العدميه وليس في الوجود الا العين الواحد الذي هو الذات مع
تمرا اى متكثره بانضياف تلك الامور العدمية اليه فهو اى الحق سبحانه
مع كونه في عين الكثره العلي لنفسه لا بالاضافة الى غيره فما في العالم ايض
من هذه الحيثيه اى حيثيه كون العين واحدة والكثره المشهوده عدم
علو افاضه بل علوه بذاته وان كان من حيثيه اخرى وهي جهة الغيرية
واعتبار الكثره له علو افاضة واليه اشار بقوله لكن الوجوه الوجوديه
والاعتبار المضافة الى الوجود للحق مع كونها عدميه في نفسها متفاضله
بعضها على بعض فعلو الاضافة موجود في العين الواحده من حيث الوجوه
الكثيره المتخالفة المتضاده وغير المتضادة لذلك اى لظهور العين الواحده
بالوجوه الكثيره نقول فيه اى في الحق تعالى ونحمل عليه كل وجه من تلك
الوجوه من حيث الحقيقه ونسلبه عنه من حيث التعين فنقول الحق هو كنايه عن كل
وجه باعتبار غيبته لا هو والحق انت كنايه عن كل وجه باعتبار الخطاب
لا انت فالاثبات لاطلاق الحق سبحانه والسلب لتقيد الوجه قال الخراز رحمه
الله تعالى وهو وجه من وجوه الحق ومظهر من مظاهره الكامله ولسان
من السنته ينطق الحق تعالى به عن نفسه بان الله لا يعرف الا بجمعه بين الاضداد
في الحكم عليه بها حكما صادقا مطابقا لما في نفس الامر ولكن من جهة واحدة
كما صرح به في الفتوحات فاختص الجمع بينها من وجه واحد بالحق سبحانه
وغيره وان كان يجمع بينها لكن من جهات مختلفة فالجمع بينها من جهة
واحده مختص بالحق تعالى فهو الاول والاخر والظاهر والباطن فهو عين ما
ظهر وهو عين ما بطن وقوله في حال ظهوره ظرف للحكم المفهوم من قوله
هو عين ما بطن وما ثمه من يراه غيره ليكون ظاهرا له وما ثمه من يبطن
عنه ليكون باطنا عنه فاذا ظهر لواحد من العارفين فهو ظاهر لنفسه
لا لغيره لان ذلك العارف وجه من وجوهه الكامله واذا ابطن عن احد

من الجاهلين

من الجاهلين فهو باطن عنه اى عن نفسه لا عن غيره لان ذلك
الجاهل مظهر من مظاهره الحجابيه وهو المسمى ابا سعيد الخراز وغير
ذلك من اسماء المحدثات بحسب تنزلاته الى مظاهر الاكوان فيقول
الباطن لا اذا قال الظاهر انا يعني اذا اظهر الظاهر بانانيته واظهر احكامه
واثاره ينفيه الاسم الباطن ولا يجامعه ولا يتمكن من اظهار احكامه و
اثاره وكذلك يقول الظاهر لا اذا قال الباطن انا وهذا الحكم جار في كل
ضد فانه يثبت مقتضى ذاته وينفي مقتضى ما يقابله وذلك لا ينافي ما سبق
من انه يجمع بين الضدين من جهة واحدة فان الحقيقه الواحدة تجمع بين
الضدين من جهة واحدة لا من جهتين والا انقلب الكلام للجهتين حتى ينتهي الى
جهة واحدة واما اذا انقيدت باحد الضدين فلا يجامع مع تقيده به الضد
الاخر والمتكلم واحد اى يقول كل من الاسمين ما يقول والحال ان المتكلم فيهما واحد
بحكم احدية العين وهو اى المتكلم عين السامع كما يقول النبي عليه السلام في بيان
مغفرته تعالى الذنوب امته ما صدرت عن جوارحها وما حدثت به انفسها
فهو اى النفس لا نفس المحدثه وهي السامعه حديثها وهي العالمه لما حدثت
به وقوله انفسها من وضع المظهر موضع المضمر وضميرها للامه و
العين واحدة وان اختلفت الاحكام الصادرة منها من التحديث والسماع
والعلم ولا سبيل الى جحد مثل هذا الذي ذكرناه من وحدة النفس وكثرة اسمائها
لاختلاف اوصافه واحكامه فانه يعلمه كل انسان من نفسه اذا راجع
وجدانه وهو اى الانسان الذي يعلم ذلك صورة الحق تعالى كما قال صلى الله
عليه وسلم ان الله خلق آدم على صورته فاختلطت الامور المتكثره في عين
واحدة واجتمعت فيها وظهرت الكثره الاسمائيه بسبب ظهور هذه العين واشتبهت
الواحدة مقيدة بكل واحد واحد من تلك الامور كما ظهرت الاعداد بالواحد اى
بتكراره في المراتب المعلومة للعدد من الاحاد والعشرات والمآت والالوف فاوجد

الواحد بتكراره العدد و فصل العدد بمراتبه الواحد يعنى احواله و
احكامه مثل الاثنين والثلاثه والاربعة وغير ذلك مما لا نهاية له لان
كل مرتبة من هذه المراتب ليست غير الواحد المتجلى بها لان الاثنين مثلا ليس
الا واحدا و واحدا اجتمعت بالهيئة الوحدانيه فحصل الاثنان فليس فيه سوى
الواحد المتكرر فهو مرتبه من مراتبه واذا تجلى الواحد فى مرتبة ظهر بعض احكامه
الذى لم يكن ظاهرا فى مرتبه وحديته كالزوجيه الاولى مثلا وكذلك الثلاثه
لما تجلى الواحد بما ظهرت به الفرديه الاولى التى لم تكن ظاهرة فى مرتبه الواحدية
والاثنينيه ايضا وكذا البواقى فمراتب الاعداد كلها تفاصيل الاحوال الواحد واحكامه
المستجنة فيه قبل ظهوره فيها اعلم ان الواحد ولله المثل الاعلى مثال للعين الواحدة
التى هى حقيقة الحق سبحانه وتعالى والعدد مثال للكثرة الاسمائيه الحاصله من تجلى
تلك الحقيقة بصور شيونها ونسبها الذاتيه او لكثرة الاعيان الثابته فى العلم والمعدود
مثال للحقائق الكونيه والمظاهر الخلقيه التى لا يظهر احكام الاسماء ولا احوال الاعيان
الثابتة الا بها كما اشار اليه على سبيل التمثيل بقوله وما ظهر حكم العدد الا بالمعدود
فان العدد لكونه عرضا غير قائم بنفسه لا بد ان يقع فى معدود ما وكذلك الاسماء
الالهيه والاعيان الثابته لكونها مستهلكة تحت قهر الاحديه لا يظهر متغايرة الاحكام
متمايزة الاثار الا بالمظاهر الخارجيه سواء كانت تلك المظاهر موجوده فى الحس
كالاعضاء الظاهرة للنفس الانسانيه او معدومة فيه لكنه موجودة عند العقل كالقوى
الباطنه لها والى هذه القسمة اشار بقوله والمعدود منه عدم اى معدوم من حيث الحس
ومنه وجود اى موجود بحسبه فقد يعدم الشئ من حيث الحس بان لا يدركه الحواس
الظاهرة وهو موجود من حيث العقل بان يدركه العقل باثاره كالنفس الناطقه وقواها
الباطنة وكان المقصود من هذا التقسيم التنبيه على ان المظهر لا يجب ان يكون محسوسا
شهاديا بل يجوز ان يكون معقولا غيبيا فلا بد ههنا من عدد يفصل الواحد ومن معدود
يظهر به حكم العدد ولا بد ايضا من واحد ينشئ بتكراره ذلك العدد فينشأ بسببه اى
العدد

العدد بسبب الواحد وتكراره او يظهر الواحد فى مقاماته ومراتبه المختلفة
بسبب العدد وظهوره فان كان كل مرتبة من مراتب العدد حقيقة واحدة
كالتسعه مثلا والعشره الى ادنى منهما وهو من الثمانيه الى الاثنين والى اكثر منهما
وهو من احد عشر الى غير نهايه ما هى مجموع جواب للشرط اى فليس كل مرتبه
من حيث انها واحده مجموعا من الاحاد لمنافاة الوحدة جمعية الاحاد التى هى
الكثره ولا ينفك عنها ايضا مطلقا اسم جمع الاحاد فانها وان انفك هذا الاسم
منها باعتبار عروض الوحدة لها لكنه لا ينفك عنها باعتبار ذاتها وانما لا ينفك
فان الاثنين حقيقة واحده والثلثة حقيقة واحدة اخرى بالغا ما بلغت هذه
المراتب وهذه المراتب وان كانت كل منها حقيقة واحدة فما عين واحدة اى فليس
عين واحده منهن عين ما بقى فلا بد من فارق وليس الفارق هو الوحدة لاشتراكها
بين الجميع فلا بد ان يكون الفارق ما وقع فى جميع الاحاد من التفاوت فالجمع
ياخذها اى يتناول المراتب كلها فلا ينفك عنها اسمه فنقول بها اى بتلك
المراتب ونثبتها ممتازا بعضها عن بعض قولا واثباتا ناشيا منها اى من ذواتها
باعتبار تفاوت جمعياتها ونحكم بها باعتبار جمعياتها الاحاد عليها باعتبار
كونها مراتب فنحكم على كل مرتبه بانها جمع الاحاد وقد ظهر فى هذا القول اى القول
بوجود تلك المراتب وامتياز بعضها عن بعض عشرون مرتبة بسيطة لا تركيب
فيها وهى من واحد الى تسعة ومن عشرة الى تسعين ومائة والف وعد رضى الله
عنه الواحد من المراتب تسامحا وان لم يكن المراتب منحصرة فى هذه البسائط
فقد دخلها اى المراتب العشرينية التركيب اى تركيب بعضها مع بعض لافادة
سائر المراتب الغير المتناهيه وكانه رضى الله عنه جعل تثنية المائة والالف
ايضا من قبيل التركيب لتركبهما مع علامة التثنية او حكم بدخول التركيب باعتبار
الاعم الاغلب فما تنفك اى لا تزال تثبت لكل مرتبة عين ما هو منفى عنها عند
لذاته كما تقول فى كل مرتبه انها حقيقة واحده فتثبت الوحدة لها المنفيه لذاتها

عن كل عدد فانها منافيه لكونه جمع الآحاد كما تقول في كل مرتبه انها جمع الاحاد
فتثبت لها الجمعية وهي منفيه باتصافها بالوحدة ومن عرف ما قررناه في الاعداد
من ان منشأ الاعداد بتكراره هو الواحد والواحد الظاهر في مراتبه هو العدد وعرف
ايضا ان نفيها اى نفى كل مرتبه من نفسها اسم جمع الاحاد باعتبار الوحدة عين ثبتها
اياه باعتبار كونها عددا المعنى ان هذا الثبت لا ينفك عن ذلك النفي كما لا ينفك عين
الشيء عنه علم ان الحق المنزه عن مشابهة الخلق باعتبار اطلاقه هو الخلق المشبه
بعضه ببعض من حيث تجليه بالصور المتعينة المتشابهة كما ان الواحد المنزه في
حد نفسه عن الكثرة العددية هو العدد المتصف بالكثرة بتكرار ظهوراته وان
كان قد تميز الخلق عن الخالق بالتقييد والاطلاق والامكان والوجوب تميز العدد
عن الواحد فاذا لاحظنا تقييد الخلق وامكانه واطلاق الحق ووجوبه فلا الخلق حق
ولا الحق خلق فالامر الخالق المخلوق اى فالحال والشان ان الخالق هو المخلوق كما
ان الواحد هو العدد وذلك اذا شاهدنا الخالق سبحانه في كمال اطلاقه وعلوه
ثم لاحظنا تجليه اولا بالفيض الاقدس بصور الاعيان الثابته وثانيا بالفيض
المقدس بصور الاعيان الخارجيه فقلنا الخالق المخلوق اى الخالق بعد اعتبار تجليه
وتنزله هو المخلوق والامر المخلوق الخالق اى الحال والشان ان المخلوق هو الخالق
كما ان العدد هو الواحد وذلك اذا لاحظنا اولا المخلوق وفتشنا عن حقيقته
ووجوده وجدناهما عين الخالق بالتجليين المذكورين فقلنا المخلوق حقيقته
ووجودا هو الخالق كل ذلك المذكور من الخالق والمخلوق من عين واحدة فان الحقائق
ثلث حقيقه فعالة مؤثره واحدة عاليه واجبة وهي حقيقة الله الخالق سبحانه و
حقيقه منفعلة متأثره متكثرة سافله ممكنة وهي حقيقة العالم المخلوق
وحقيقه ثالثة جامعة بينهما فعالة من وجه منفعلة من وجه واحدة من وجه
كثيرة من وجه وكذا في سائر الصفات المتقابله وهذه الحقيقة احديه جمع الحقيقتين
ولها مرتبه الاولية الكبرى والآخريه العظمى وهي العين الواحدة التي انتشت

منها

منها نسبتا الخالقيه والمخلوقيه لا اى ليس كل ذلك منتشأ من عين واحدة
فان الانتشاء منها يوهم الاثنينية بل هو اى كل ذلك العين الواحد باعتبار
ارتفاع النسب الاعتبارية عن البين وهو اى كل ذلك العين الكثيرة اذا اعتبرت
تلك النسب ولوحظت احكامها فانظر العيون الكثيرة في المواد التفصيليه
وامعن النظر فيها لتعلم ماذا ترى اى ما الذى تراه واى شيء تراه اترى وحدة
العين الواحدة فقط فتكون رؤية الحق تعالى مانعة لك عن رؤية الخلق او كثرة
الكثرة العيون فقط فتكون رؤية الخلق مانعة لك عن رؤية الحق او الوحدة
في الكثرة والكثرة في الوحدة من غير ان يمنع احديهما عن الاخرى فمن تلك المواد
التفصيليه حال ابراهيم عليه السلم مع اسحق عليهما السلم وما فدى به
الذبح العظيم قال اسحق بل الحق متلبسا بصورة اسحق مخاطبا نفسه في صورة
ابراهيم يا ابت يا من ظهر الحق بصورتى بواسطة ظهوره في صورتك و
ربانى بك افعل اى هيئ الظهور مثل الحق فيك لتفعل ما تؤمر به تجد في اياك
من ذبحي وافنائي انانيتي والولد في الحقيقه المطلقه بل الحقيقه الانسانيه التي
هي من التعينات الكليه لها عين ابيه فما رأى ابراهيم بل الحق في صورته في المنام
انه يذبح سوى نفسه ولكن في صورة اسحق وفداه اى الحق سبحانه اسحق بذبح
عظيم بكسر الذال هو ما يذبح اى بنفسه في صورة ذبح عظيم فظهر في صورة
كبش لاجل الفداء من ظهر بصورة انسان يعنى ابراهيم واسحق وظهر بصورة
ولد لا بل بحكم ولد اى بنسبه الولديه وحكمها من هو عين الوالد وانما اضرب
تصريحا بالتقابل لان الظهور بصورة المتقابلين ابدع ثم ترقى قدس الله عنه
الى ذكر من هو اقرب الى المبدأ من ابراهيم واسحق عليهما السلم وهو آدم وحواء
وولدهما قال تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة
وخلق منها زوجها اى الذى اوجدكم بظهوره في صوركم ظهورا منتشأ من
ظهوره بصورة نفس واحدة وهي آدم عليه السلم وخلق من آدم زوجه

ظهوراته منتشأ من ظهوره بصورته فما نكح آدم حين نكح زوجه سوى
نفسه فان زوجه من حيث الحقيقة المطلقة او من حيث الحقيقة الانسانية
النوعية التي هي من التعينات الكلية لها عينه فمنه اى من آدم بالاعتبار المذكور
الصاحبة والولد والامر اى العين الظاهرة واحد في العدد اى في عدد هؤلاء
المعدودين وصورة كثرتهم او الامر الظاهر في هؤلاء المذكورين من آدم وزوجته
وولده مثل الواحد الظاهر في العدد فكما ان حقائق العدد وعقوده مراتب ظهور
الواحد كذلك آدم عليه السلم وصاحبته واولاده مراتب ظهور الوجود الحق
سبحانه ثم ترقى رضي الله عنه من ذكر آدم عليه السلم وصاحبته وولده الى ما هو
اقرب منهم الى المبداء وهو الطبيعة فقال فمن الطبيعة اى واذا كان الامر في نفسه
واحدا غير متعدد فما الطبيعة التي حصرت قوابل العالم كلها هو الوجود الحق
المتعين بتعين كلي يؤثر في تلك القوابل به ومن المظاهر منها اى من الطبيعة هو
جزئياتها التي هي الوجود الحق المتعين بتعين كلي ولا ثم تعينات شخصية وما رأيناها
نقصت منها بما ظهر منها من افرادها ولا زادت بعدم ما ظهر منها من الافراد فانها
حقيقة معقولة نسبتها الى ما ظهر منها نسبة الكلي الى جزئياته لا نسبة الكل الى
اجزائه فلا ينقص بظهور الجزئيات ايها كما لا ينقص الكل بافراز الاجزاء عنه ويزيد
برجوعها اليه وكذلك الوجود الحق لا ينقص بظهور المظاهر عنه ولا يزيد برجوعها
اليه وما الذي اى ليس الذي ظهر من الطبيعة غيرها مطلقا بل هي التي ظهرت في صور
مراتبها لا غير كما ان الحق سبحانه ليس غير المظاهر مطلقا بل هو الذي ظهر
بصورها وما هي اى ليست الطبيعة عين ما ظهر منها مطلقا كما ان الحق سبحانه
ليس عين المظاهر كذلك لاختلاف الصور اى صور ما ظهر منها بالحكم عليها اى
على الطبيعة وهي اى الطبيعة واحدة لا اختلاف في حقيقتها وحكمها فلا يكون عين
ما وقع فيه الاختلاف فهذا الشيء بارد يابس وهذا حار يابس فحكم كل صورة
على طبيعته بالبرودة واليبس فجمع الحاكم وهو الصورة بين هذين الشيئين

فالحكم

في الحكم باليبس وابان بينهما في الحكم بعد ذلك اليبس بعني الحرارة والبرودة
فهاتان الصورتان وان اتفقتا في الحكم باليبس لكنهما اختلفتا في الحكم بالحرارة
والبرودة فكل منهما لحكم بخلاف ما يحكم به الآخر والجامع بين هذه الصور
المختلفة الاحكام هو الطبيعة التي لا اختلاف فيها من حيث ذاتها لا بل الجامع
العين الواحدة هكذا في بعض النسخ ومعناه ظاهر وفي النسخة المقروءة على الشيخ
رضي الله عنه بل في اكثر النسخ لا بل العين الطبيعة اى العين الواحدة المعهودة التي
ظهرت بصور الموجودات كلها بعد تعينها بتعين كلي هي عين الطبيعة فما يجمعها الطبيعة
يجمعها العين الواحدة فالجامع العين الواحدة فعالم الطبيعة اى الطبيعة المطلقة
وجزئياتها المقيدة والصور الطبيعية الجزئية التي سرت الطبيعة فيها كلها صور
لاعيانها الثابتة ظهرت في مرآة واحدة هي الوجود الحق فالصورة مشهودة والمرآة
غير مشهودة كما هو شأن المرآة لا بل عالم الطبيعة صورة واحدة وهي الوجود
الحق ظهرت في مرايا مختلفة هي تلك الاعيان الثابتة فتراءت بحسبها مختلفة متعددة
فما ثمة اى عند تعدد المرآتين الاخيرة للوحد الشاهد لتفرق النظر اى لتفرق
نظر شهوده فانه يقع تارة على صور كثيرة في مرآة واحدة وتارة على صورة واحدة
في مرايا متعددة ولا يتمكن من التمييز بين المراتب بل يجهلها في عين علمه بها
بطريق الذوق والوجدان فيتحير ويعترف بالعجز ويقول العجز عن درك الادراك
ادراك واما من عرف ما قلناه من الفرق بين المرتبتين وميز بينهما بالعلم والعرفان
كما علمها بالذوق والوجدان لم يحر بفتح الحاء المهملة اى لم يقع في هذه الحيرة
وان كان ما بما العارف في مزيد علم وزيادة العلم توجب الحيرة كما يشعر بقوله
عليه السلم رب زدني تحيرا فانه عليه السلم اراد الزيادة في الحيرة المسببة عن
العلم فقوله وان كان في مزيد علم شرطية وصلية فليس اى المزيد في العلم مع عدم
الحيرة الا من حكم المحال والمحال عين العين الثابتة فيها اى بالعين الثابتة التي
للموجودات او تنوع استعداداتها تنوع الحق سبحانه وتجلياته في المجلى العيني الخارجي

الذي هو صورة الاعيان الثابتة فيتنوع الاحكام عليه اي على الحق سبحانه
بحسب ما تقتضيه استعداداتها فيقبل الحق سبحانه كل حكم تقتضيه العين
الثابتة وما يحكم عليه اي على الحق سبحانه الاعين ما تجلى فيه ما ثمة حاكم الا
هذا شعر فالحق خلق بهذا الوجه اي وجه ظهور الوجود الحق في المرايا المختلفة
والمجالي المتعددة وتنوع الاحكام عليه بحسبها فاعتبروا اي كونوا عابرين من
كثرتها النسبية العارضة له باعتبار ظهوره في تلك المرايا والمجالي الى وحدته
الحقيقية الذاتية وليس اي الحق سبحانه خلقا بذلك الوجه المذكور اولا وهو
كونه مرآة للاعيان الخلقية فالحق ليس خلقا بل منزه من الصفات الخلقية
محتجب بحجاب عزة باق في غيبه لا يشهد ولا يرى وكل ما يشهد ويرى فهو خلق
فاذكروا اي كونوا ذاكرين له غير ناسين لاحتجابه وراء الصور الخلقية من يدر
اي من يعرف ما قلت من الوجهين لم يخذل بناء على الفاعل او المفعول اي لم يزغ
ولم يمل عن شهود الحق الواحد سبحانه في مراتب الكثرة ببصيرته وليس يدريه
اي ليس يدري ما قلت الا من له بصر نافذ في بواطن الاشياء غير منجمد على ظواهرها
جمع اي احكم بالجمع والوحدة في مرتبة وفرق اي احكم بالفرق والكثرة في مرتبة
فان العين واحدة في حد ذاتها وهي اي العين الواحدة الكثيرة بحسب تجلياتها
بشؤونها وصفاتها لا تبقى عند ظهورها بالوحدة شيئا من صور الكثرة بل تفنيه
وتنفيه ولا تذر عند تجليها في الكثرة شيئا من صور الكثيرة الا وهي بذاتها تجلى
فيها اعلم ان الحق سبحانه علوا ذاتيا في مرتبة الجمع والبطون حيث كان الله ولم
يكن معه شيء فانه لا شيء هناك حتى يكون علوه بالنسبة اليه علوا اذاتيا في مرتبة
الظهور والفرق باعتبار اتحاد الظاهر والمظهر فانه لا شيء سواه هناك ايضا
ولا شك ان له بهذا الاعتبار كمالا يستغرق به جميع الصفات الوجودية و
النسب العدمية التي تكون للمظاهر كلها وكان الشيخ رضي الله عنه بعد ما
صرح بقبوله اي قبول الوجود الحق كل حكم حكمت به المظاهر والمجالي الى هذا

العلو اشار حيث قال فالعلي لنفسه هو الذي يكون له الكمال الذي يستغرق
به جميع الامور الوجودية اي الصفات الحقيقية الموجودة والنسب اي الصفات
العدمية اي المعدومة في ذاتها سواء كانت اضافية او سلبية ويستوعبها
بحيث لا يمكن ان يفوته نعت منها اي من تلك الامور والنسب وسواء كانت تلك
الامور والنسب محمودة عرفا وعقلا وشرعا او مذمومة عرفا وعقلا وشرعا
اراد رضي الله عنه سواء كانت محمودة عرفا او مذمومة عرفا وسواء كانت
محمودة عقلا او مذمومة عقلا وسواء كانت محمودة شرعا او مذمومة
شرعا لكنه رضي الله عنه جمعها ورعاية للاختصار وانما صحت اضافة المذام
اليه تعالى لان اضافتها اليه اكسير ينقلب بها النقصان كمالا والمذمة محمدة
فالمضاف اليه تعالى انما هو ذوات المذام مجردة عن صفة المذمة بل متلبسة
بصفة المحمدة وبيان ذلك ان كل موجود هو صورة حقيقة مخصوصة و
مظهر اسم خاص من الاسماء الالهية يكون ظهور احكام حقيقته وآثار الاسم
الظاهر فيه محمدة وكمالا له وان كان بالنسبة الى من لا يلائمه مذمة ونقصانا
وعدم ظهورها والخلل فيه بالعكس كالهداية للانبياء والاولياء الكاملين
والاضلال للشياطين فكل منهما كمال نسبي بالنسبة الى ما خلق له لا الى ما يقابله
او يضاده فمنشأ المذمة انما هو خصوصية المحل التي تقتضي عدم الملائمة
لمن لا يكون له خصوصية الاقتضاء بل يكون بذاته مستغنيا عن الكل وبحسب
شروطه مقتضيا للكل ويكون كل في محله مقتضى حكمته ودليل قدرته وفضيلة
حيطته وآية كماله مع فرط نزاهة جلاله ولا يتصور فيه عدم الملائمة اصلا
فلا تتطرق اليه مذمة بل صاحب كمال الحيطة واستيعاب الوجوه لو لم يوصف
بوصف مظهر من مظاهره كان قادحا في سعة احاطته وكمال استيعابه
وليس ذلك العلو الذاتي والكمال المستغرق الا للمسمى باسم الله خاصة يعني الذات
البحت والوجود المطلق فان اسم الله كما يطلق على المرتبة الالهية كذلك يطلق

بالذات وان لم يكن علوه علو مكان ولا مكانة ولا صفة فهو بحسب كماله المستغرق يستوعب جميع اقسام العلو اذ لا يكون متصفا به الا هو فالعلي بجميع اقسام العلو هو الحق سبحانه وتعالى جمعا وتفصيلا لا غير والحمد لله رب العالمين فص حكمة مهيمية في كلمة ابراهيمية انما خص الحكمة المهيميه بالكلمة الابراهيميه لان المهيم من الهيمان وهو صفة تقتضي عدم الحيار صاحبها الى جهة بعينها بل الى المحبوب في اي جهة كان لا على اليقين وهذه الصفة تحققت اولا في الملائكة المهيمين تجلى لهم الحق سبحانه في جلال جماله فهاموا فيه وغابوا عما سوى الحق حتى عن انفسهم وثانيا من كل الانبيا في ابراهيم عليه السلم حيث غلب عليه محبة الحق حتى تبرا عن ابيه في الحق وعن قومه وتصدى لذبح ابنه في سبيل الله وخرج عن جميع ماله مع كثرته المشهورة لله سبحانه وانما قرنها بالحكمة القدوسيه لانه وجب ان يذكر بعد الصفات التنزيهيه السلبيه احكام الصفات الثبوتيه ومراتبها واول مظاهرها الانسانيه لتكمل مرتبه المعرفة بالذات فان السلوب لا تفيد معرفة تامه اصلا وكان الخليل عليه السلم اول مرآة ظهرت بها احكام الصفات الالهية الثبوتيه واول من حاز التحلق بها فله اوليه الظهور بالصفات الالهيه الثبوتيه بمعنى انه بحقيقته كسا الذات بالصفات ولهذه المناسبة ورد في الصحيح اول من يكسى يوم القيمه من الخلق ابراهيم عليه السلم لان الجزاء الوفاق انما سمي الخليل عليه السلم خليلا لتخلله وحصره جميع ما اتصف به الذات الالهيه والمراد تخلله الصفات الالهيه وحصره اياها دخوله حضراتها وقيامه بمظهرياتها واستيعابه اياها بحيث لا يشذ شي منها بشرط ان يكون ظهور تلك الصفات فيه على وجه يكون جهة الاطلاق والحقيه فيها غالبة على جهة التقييد والخلقيه واستشهد لما ذكره من التخلل على وجه الاستيعاب في وجه التسميه بما قال الشاعر وتخللت مسلك الروح مني اي دخلت من حيث

مجملك

مجملك جميع مسالك روحي من القوى والاعضاء بحيث لم يبق شي منها لم تصل اليه وبه اي بسبب هذا التخلل سمي الخليل كما ان من كان خليلا لم لما كان التخلل المذكور في وجه التسميه امرا معقولا مثله في صورة محسوسة ولم يكتف بالمثل العقلي المفهوم من البيت المستشهد به توضيحا للطالبين فقال كما يتخلل اللون الذي هو عرض المتلون الذي هو جوهر على انه ذلك العرض حلول السريان فيكون اي يوجد العرض بحيث يوجد جوهره الذي هو قايم به حال فيه فلا يخلو جزء من اجزاء الجوهر من العرض فيستغرق العرض جميع اجزائه ما هو اي ليس ذلك التخلل المماثل لتخلل اللون المتلون كالمكان والمتمكن اي كالتخلل الواقع بين المكان والمتمكن بان يكون سطحيهما تماس من غير امتزاج واستيعاب وانما نفى الشيخ رضي الله عنه مماثلة تخلل العبد وجود الحق وصفاته عن تداخل المكان المتمكن مع ان الحق سبحانه كما انه منزه عن ان يكون بذاته او صفاته ظرفا لشي او مظروفا له كذلك منزه عن ان يحل شيئا او يحله شي حلول السريان لان المقصود من التمثيل تصوير كمال الاحاطه والاستيعاب وهو في الصورة الاولى لا الثانيه او لتخلل الحق وجود صورة ابراهيم اي صورته الوجوديه الروحانيه او الجسمانيه الدنيويه او الاخرويه وفي بعض النسخ ولتخلل الحق بالواو فالواو بناء على انه عليه السلم جامع بين التخللين واو بناء على ان احدهما يكفي في وجه التسميه وكل حكم عطف على قوله وجود صورة ابراهيم اي وتخلله كل حكم واثر يصح ظهوره وانتشاؤه من ذلك اي من وجود صورته في اي موطن كان وكذلك بان يتصف سبحانه بذلك الحكم والاثر في ذلك الموطن وانما قيد الحكم بالصحة وما ذكره مطلقا فان لكل حكم يتصف به العبد وتخلله الحق سبحانه موطنا باعتبار خصوصيات الصور الوجوديه يظهر ذلك الحكم به اي بذلك الموطن فالباء للسببيه او بمعنى في لا يتعداه الى موطن آخر فلا يتخلل في موطن كل صورة كل الاحكام بل كل حكم يصح منها في ذلك الموطن كالاحكام المذمومة

مثلا فان موطن ظهورها انما هي النشاة الدنيويه لا تتعداها الى موطن النشأة
الروحانيه ولا الى موطن النشاة الاخرويه فهو في هذين الموطنين لا يتحلل الحق سبحانه
تلك الاحكام المذمومة فانها لا تتعدى موطن النشاة الجسمانيه الدنيويه اليهما
ثم نور رضي الله عنه تخلل الحق وجود العبد واتصافه بصفاته بقوله الاترى
يظهر الحق من حيث تعينه وتقيده بالظهور في عين العبد بصفات المحدثات
يعني الصفات التي لا يصح ظهوره سبحانه بها الا في هذه النشأة واخبر بذلك الظهور
عن نفسه كما قال سبحانه الله يستهزئ بهم ومكر الله ومرضت فلم تعدني وبصفات
النقص وبصفات الذم ولكن يكون ذلك النقص والذم بالنسبة الى غيره لا اليه
سبحانه كما سبق تقريره ذلك ونور تخلل العبد وجود الحق بقوله الاترى المخلوق
يعني الانسان الكامل يظهر بصفات الحق من اولها الى آخرها تخلقا وتحققا
سوى الوجوب الذاتي فانه لا قدم للحادث فيه وكلها اي كل صفات الحق حق اي
ثابت له اي للمخلوق الذي هو الانسان الكامل كما هي اي صفات المحدثات حق
ثابت للحق سبحانه باعتبار تعين وجوده بها ولما كان المفهوم منا ولا الفق
المهمنا ان العبد يتخلل تارة صفات الحق سبحانه والحق يتخلل تارة صفات العبد
فلكل منهما صفات يغاير صفات الاخر اراد ان ينبه على ان صفات العبد ايضا
راجعة الى الحق فانه بعض من صور شيون صفاته من صفاته فاشار اولا
الى رجوع المحامد اليه بقوله تعالى الحمد لله اي الحمد الشامل لكل حامد ومحمود
ملك لله تعالى مختص به لا يتجاوز الى غيره فرجعت اليه سبحانه عواقب الثناء
انتهاء وان كان متعلقا بغيره ابتداء من كل حامد ومحمود واشار ثانيا الى
رجوع المحامد والمذام كلها اليه بقوله سبحانه واليه يرجع الامر كله فتم اي
هذا القول منه تعالى او الامر الراجع اليه المفهوم من هذا القول ما ذم من الامور وما
حمد منها وما ثمه اي في الواقع الا امر محمود او مذموم فلا يكون امر في الواقع الا و
يرجع اليه ثم انه رضي الله عنه لما ذكر التخللين المذكورين في وجه تسمية الخليل خليلا

اراد ان يشير الى ان احدهما نتيجة قرب الفرايض والاخر نتيجة قرب النوافل فقال
اعلم انه ما تخلل شئ شيئا الا كان الشئ المتخلل اسم فاعل محمولا فيه اي في المتخلل اسم مفعول
فالمتخلل اسم فاعل محجوب اي مستور بالمتخلل اسم مفعول فاسم المفعول هو الظاهر
واسم الفاعل هو الباطن المستور وهو اي الباطن غذاء له اي للظاهر لاختفائه
كالغذاء في الظاهر وتقوى الظاهر به ثم اورد رضي الله عنه مثالا محسوسا للتوضيح
فقال كالماء يتخلل الصوفة فتربو اي تزداد الصوفة به اي بالماء وتتسع اي
تمتد في الاطراف فان كان الحق هو الظاهر في نظر العبد المتجلى له بان يراه ظاهرا
بالفعل والتاثير ويرى الاحكام والاثار مستندة اليه لا الى نفسه فالخلق يعني ذلك
العبد المتجلى له مستور فيه غير ظاهر بالفعل والتاثير لا يستند اليه الاحكام و
الاثار في نظره الا بكونه آلة للحق الظاهر فيكون الخلق يعني ذلك العبد المتجلى له جميع
اسماء الحق وصفاته من سمعه وبصره وجميع نسبه من الارادة والقدرة و
غيرهما وادراكاته اي علمه المتعدد بتعدد تعلقاته وهذا نتيجة قرب الفرائض
وان كان الخلق يعني العبد المتجلى له هو الظاهر بذلك الاستناد فالحق مستور
باطن فيه لا يستند اليه شئ في نظره الا بالآلية فالحق سمع الخلق وبصره ويده
ورجله وجميع قواه وجوارحه وهذا نتيجة قرب النوافل كما ورد في الخبر الصحيح
من انه صلى الله عليه وسلم قال الاشارة الى قرب الفرائض ان الله قال على لسان عبده
سمع الله لمن حمده وقال هذه يد الله واشار الى يده ومن انه صلى الله عليه وسلم
قال حكاية عن الله سبحانه اشارة الى قرب النوافل لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل
الحديث ثم ان الذات الالهيه لو تعرت اي تجردت من هذه النسب المسماة بالاسماء
والصفات اللاحقة للذات بقياسها الى اعيان العالم واستعداداتها لم تكن الها
فان الالهية عبارة عن مرتبة احدية جمع هذه النسب التي هي الاسماء والصفات
فلو لم تعتبر هذه النسب لم يبق الا الذات الالهيه الولا يشار اليها بوجه من
الوجوه وانتفت مرتبتها التي هي الالهية وهذه النسب احدثتها اعياننا فانه

لا تحقق للنسبة الا بالمنتسبين فلكل منهما دخل فى تحققها وان لم يستقل وهذا
هو المراد باحداثها والمراد بالاعيان اعم من ان تكون ثابتة علمية او موجودة
عينية فان بعض هذه النسب يلحق الذات بالنسبة الى الاعيان الثابتة وبعضها
يلحقها بالنسبة الى الاعيان الخارجية فنحن جعلناه بمالوهيتنا الها
اى جعلناه بعبوديتنا وكوننا محل تصرفه بحيث اتصف بالنسب الالهية
واطلاق لفظ المألوه على العبد خلاف ما يقوله المفسرون من ان الاله بمعنى المألوه
وهو المعبود وكانه رضى الله عنه لاحظ فى الاله معنى التاثير والتصرف فيما سواه
فلاجرم يكون اسم المفعول منه هو العبد والمفسرون لما لاحظوا فيه معنى استحقاق
من سواه لعبادته وعبوديته لا يكون اسم المفعول منه عندهم الا المعبود فلا يعرف
الحق سبحانه من حيث مرتبة الالهية حتى نعرف نحن من حيث مرتبة عبوديتنا
ومألوهيتنا اى يتعدم معرفة الحق وجود معرفتنا انفسنا وينتفى عندها
فحين نعرف نحن يعرف هو قال صلى الله عليه وسلم من عرف نفسه عرف ربه وهو
صلى الله عليه وسلم اعلم الخلق بالله فالامر على ما هو اخبر عنه سبحانه وبعد ما عرفت
هذا فان بعض الحكماء وابا حامد الغزالى ادعوا انه يعرف الله من غير نظر فى العالم
اى من غير استدلال به عليه استدلالا بالموثر على الاثر ومن غير ملاحظة له سواء
كان بالاستدلال او بغيره كما فى المتضائفين وهذا غلط منهم لانه ان كان المراد
الثانى فلا شك ان الالوهية معنى نسبى فلا يمكن تعقلها بدون المنتسبين اللذين
احدهما العالم وان كان المراد الاول فقيل وجه الغلط انه طرق اهل النظر اما الاستدلال
بالاثر على الموثر او بالموثر على الاثر ولا موثر للحق سبحانه ليستدل به عليه فانحصر طريق
معرفته فى الاستدلال بالاثر على الموثر والاثر هو العالم فلا يعرف من غير نظر
فى العالم ونوقش فيه بان الكلام فى مرتبة الالوهية لا فى الذات البحت ويمكن
الاستدلال على المرتبة بالموثر فيها الذى هو الذات البحت بان يعرف اولا الذات
ثم بعض الصفات كوجوب الوجود مثلا ويفرع عليه سائر الصفات كما فعلوا

ذلك

اعرف

ذلك وعلى مجموع الذات والصفات الاثار واحدا بعد واحد كما صدرت
بحسب الواقع فيعرف مرتبة الالوهية من غير استدلال بالعالم عليها
وان كان لابد فيه من ملاحظة العالم ويمكن ان يجاب عنه بان معرفة الذات
البحت ليستدل بها على مرتبة الالوهية من غير نظر فى العالم بالاستدلال عليها
غير معلومة بل عدمها معلوم عند اهل النظر فالحكم بصحة معرفة ملك المرتبة
من غير نظر فى العالم يكون غلطا غير صحيح نعم يصح ذلك فطرق اهل الكشف
ولذلك قال النبى صلى الله عليه وسلم بالله عرفت الاشياء حين قيل له بم عرفت
الله وكانه الى ذلك يشير الشيخ رضى الله عنه حيث يقول نعم يعرف من غير نظر
فى العالم ذات قديمة ازلية لكن لا يعرف انها اله حتى يعرف المألوه ويستدل
به على الوهيته فهو اى المألوه الدليل عليه اى على الاله من حيث هو اله و
لذلك سمى عالما ماخوذا من العلامة التى هى الدليل ثم بعد هذا فى ثانى الحال
وفى بعض النسخ فى ثانى حال بدون اللام بعد ان عرفت بالوهيتك الاله و
توجهت اليه بكليتك ينفتح عين بصيرتك بنور الكشف ويعطيك هذا الكشف
الواقع فى مقام الجمع بعد الفرق ان الحق نفسه باعتبار صور تعيناته وتقيداته
عين الدليل على نفسه باعتبار مرتبة الاطلاق فان كل تعين بالضرورة مسبوق
باللاتعين وكذلك هو بخصوصيات التعينية عين الدليل على نسب الوهيته
فان خصوص كل تعين يستدعى نسبة خاصة وصفة معينة وان العالم عطف
على قوله وان الحق تعطف تفسير بيسير ويعطيك الكشف ان العالم بجميع حقائقه
الموجودة فيه ليس الا تجليه الوجودى بالفيض المقدس فى صور اعيانهم الثابتة
التى يستحيل وجودها اى وجود تلك الاعيان بدونه اى بدون ذلك التجلى
الوجودى فالاعيان الموجودة ليست الا صور تجلياته سبحانه فيها ولا فرق
بينها وبين الحق الا بالتقيد والاطلاق والمقيد عين المطلق من وجه فهو سبحانه
عين الدليل على نفسه وكذلك يعطيك الكشف انه العالم يتنوع انواعا مختلفة

يعنى م

ويتصور بفتح اليا اى يقبل صورا متباينه بحسب تنوعات حقايق هذه
الاعيان الثابته المتنوعه بحسب تنوعات نسب الالوهيه وبحسب تنوعات
احوالها هو سبحانه باعتبار تنوعات ظهوره فى صور العالم دليل على نسب
الوهيته كما كان من حيث نفس تجليه فيها دليلا على نفسه اعلم ان المشهود فى
هذا الكشف ليس الا الحق سبحانه بتجلياته المختلفه المتنوعه بحسب اختلافات
المجالى وتنوعات المرائى فيشهد الوجود الحق الواحد بسبب انصباغه باحكام
المجالى والمرائى متعدد ومتكثر وهذا الشهود على نوعين احدهما ان يشهد المشاهد
الوجود الحق فى اعيان الموجودات الخارجية وهى مظاهر للحق موجوده فى اعيانها
ظهر الحق بها وفيها وبحسبها نحوا من الظهور وضربا من التجلى وثانيهما ان يشهد المشاهد
الوجود الحق فى مجالى الاعيان الثابته ومرائيها وهى غير موجوده فى اعيانها
بل هى على عدمها الاصلى ووجودها العلمى ظهر الوجود الحق بها مختلف الصور فعلى هذا
يكون المراد بوجودها فى قوله تستحيل وجودها بدو من ظهور احكامها وآثارها
فى الوجود الحق لا وجودها فى نفسها فانها ما شمت رائحة الوجود فى كشف هذا المشاهد
وهذا الكشف كما نبهنا اولا انما يحصل لنا بعد العلم به سبحانه من انه آله لنا مؤثر
فينا باسمائه الوجوبيه ونحن عبيد له متأثرون عن تلك الاسماء محتاجون اليها
وجودا وبقاء فانا لو لم نعلمه بالالوهيه كيف يتيسر لنا التوجه اليه بالكلية المفضى
الى ذلك الكشف والاطلاع ثم يأتى بعد هذا الكشف الكشف الاخر وهو كشف مقام
الفرق بعد الجمع ويسمى جمع الجمع باعتبار انه يجمع الجمع مع الفرق فيظهر لك صورنا فيه
اى فى الحق سبحانه ومرآة وجوده فيظهر بعضنا لبعض فى مرآة الوجود الحق فيعرف
بعضنا بعضا ويتميز اى يفترق بعضنا عن بعض بحيث لا يقع بينهما رابطة معرفة
على طبق التعارف والتناكر الواقعين فى عالم الارواح موافقين لما كان فى استعدادنا دائما
فى الحضرة العلميه واذا عرف بعضنا بعضا سواء كانت هذه المعرفة فى مقام
الفرق قبل الجمع او بعده فمنا من يعرف ان فى مرآة الوجود الحق وقعت هذه المعرفة

لنا

لنا بنا اى لبعضنا ببعض وهؤلاء هم ارباب الكشف الثانى الذى هو مقام
الفرق بعد الجمع ومشهودهم صور الاعيان الثابته وامثالها فى مرآة الوجود
الحق من غير انتقالها من العلم الى العين ولكن اثرت فى مرآة الوجود الحق من حيث
قبولها وصلاحيتها لان آثار تلك الاعيان صورا وامثله يحسبها الجاهل موجودا
عينه ومنا من يجهل تلك الحضرة التى وقعت فيها هذه المعرفة المتعلقة بنا بان
يعرف بعضنا بعضا وهى حضرة الوجود الحق التى هى كالمرآة لنا فهم يرون صورة
الفرق ويعرفونها متميزا بعضها عن بعض ولكن لا يعرفون انها ظهرت فى مرآة
الوجود الحق وهؤلاء هم المحجوبون الجاهلون بالامر على ما هو عليه ولهذا استعاذ
رضى الله عنه عن حالهم فقال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين وبالكشفين معا
اى بمقتضى كل واحد من هذين الكشفين على انفراده فمعنى المعيه اشتراكهما فى
هذا الحكم لا عدم استقلال واحد واحد منهما ما يحكم الحق تعالى علينا الا بنا لا بل نحن
نحكم علينا بنا اما بالكشف الاول فلانا فيه تجليات الوجود الحق المتعينة بمقتضيات
اعياننا الثابته فالحاكم علينا بالوجود وتوابعه هو الحق سبحانه بتلك التجليات
لكن كما تقتضيه اعياننا فلا يحكم علينا الا بنا بل هذا الحكم ايضا مما نطلبه بلسان
استعدادنا فنحن لم نحكم عليه باجراء الاحكام علينا لم يجرها علينا فبالحقيقة
نحن نحكم علينا بنا واما بالكشف الثانى فلانا صور اعيان ظهرنا فى مرآة الوجود
الحق ولا يظهرنا هذه المرآة الا كما تقتضيه اعياننا فهو لا يحكم علينا بالظهور
واحكامه الا بنا بل نحن نطلب منه بلسان استعدادنا ان يحكم علينا بنا ولكن
هذا الحكم فى هاتين الصورتين لا يكون الا فيه اى فى الحق ومرآة الوجود المطلق
فانا ما لم نظهر فيه لم نوجد وما لم نوجد لم يحكم علينا احكامنا واحوالنا ولذلك
قال تعالى فلله الحجة البالغة يعنى على المحجوبين الذين لم ينكشف لهم حقيقة الامر
على ما هو عليه اذ قالوا يوم القيمه للحق تعالى لم فعلت بنا كذا او كذا واجريت
علينا اعمالا مخصوصة اذ تنالى هذه الشدائد وذكروا امورا مما لا يوافق

اعراضهم فيكشفهم على البناء للمفعول او الفاعل وارجاع الضمير الى الحق
عن ساق اى عن امر شديد شاق وهو ان ذلك من مقتضيات اعيانهم على خلاف
ما توهموه وهو اى الساق هو الامر الذى كشفه العارفون اى علموه ظاهرا
مكشوفا هنا اى فى الدنيا فيرون اى المحجوبون ان الحق ما فعل بهم ما ادعوه حال الحجاب
انه فعل بهم مما لا يوافق اغراضهم ويرون ان ذلك اى ما ادعوه انه فعل بهم منتشئ
منهم اى من اعيانهم الثابته واستعداداتها الغيبيه الازليه وقابلياتها الوجودية
الابديه فانه ما فعل بهم الا ما علمه وما علمهم الا على ما هم عليه فى حال ثبوت
اعيانهم فتدحض حجتهم اى تبطل حجة المحجوبين على الله تعالى وتبقى الحجة لله تعالى
البالغة عليهم فان قلت اذا كان عين الممكن قابلا للشئ ونقيضه لكان فائدة قوله
فلو شاء لهداكم اجمعين ظاهرة وهو ان ترجيح احد النقيضين انما هو بمشيته الحق
واختياره وان كانت نسبتهما الى عين الممكن واحدة واما اذا كان عين الممكن مقتضيا
لقبول احد النقيضين دون الاخر ولا يمكن ان يتخلف منه مقتضاه فما فائدة قوله
ولو شاء لهداكم اجمعين اى ما المعنى المستفاد منه قلنا قوله لو شاء لو فيه حرف
امتناع لامتناع اى يدل على امتناع التالى لامتناع المقدم ففائدة الايه امتناع
هداية الكل لامتناع تعلق مشيته سبحانه بها وانما امتنع تعلق مشيته سبحانه
بها لان الاعيان متفاوته الاستعداد بعضها قابله للهدايه وبعضها غير قابلة
لها وعلمه سبحانه تابع للاعيان لا يتعلق بها الا على ما هى عليه فى نفسها ومشيته
تابعة للعلم فما شاء الا ما هو الامر عليه فكل عين اقتضت الهداية تعلقت مشيته
بهدايتها وكل عين ما اقتضتها لم تتعلق مشيته بهدايتها ولا يمكن خلاف ذلك
فى نفس الامر وان جوزه العقل كما اشار اليه رضى الله عنه بقوله ولكن عين الممكن قابلا
للشئ ونقيضه فى حكم دليل العقل وذلك لان العقل قاصر عن ادراك ما هو الامر
عليه فى نفسه واى الحكمين المعقولين الذى جوزهما العقل وقع فلا محالة ذلك
الحكم هو الذى عليه الممكن فى حال ثبوته فى المرتبة العلميه ومعنى قوله لهداكم اجمعين

لبين

لبين لكم الامر على ما هو الامر عليه فى نفسه فيصير معنى الايه امتناع بيان
الامر على ما هو عليه لكل احد لامتناع تعلق مشيته سبحانه ثم بين رضى الله عنه
امتناع تعلق مشيته تعالى ببيان الامر لكل احد بقوله وما كل ممكن من العالم
فتح الله عين بصيرته لادراك الامر فى نفسه على ما هو عليه لان عين بعض
الممكنات لا يقتضى ذلك الفتح فلا تتعلق المشية به فلا ينفتح عين بصيرته
فلا يدرك الامر على ما هو عليه فمنهم العالم الذى تقتضى عينه ان تتعلق المشية
ببيان الامر له ومنهم الجاهل الذى لا تقتضى عينه ذلك ثم ذكر رضى الله عنه
نتيجة هذه المقدمات بقوله فما شاء اى من الازل الى الآن هداية الجميع فما هداهم
اجمعين ولا يشاء اى من الآن الى الابد ايضا هداية الجميع فلا يهديهم اجمعين ابدا
وكذلك مثل قوله لو شاء قوله ان يشاء المختص بزمان الاستقبال فى قوله
ان يشأ يذهبكم وامثاله فى امتناع افادة امر لامتناع المشيه فهل يشاء اى هل
مشيته المستفادة من قوله ان يشأ بما افاد امتناع تعلقها به هذا ما لا يكون
اى هذا الامر لا يكون ابدا لان مقتضى الاعيان لا يتبدل فمشيته احدى التعلق
لا تتعلق الا باحد النقيضين وبين ذلك بقوله وهى نسبة اى وذلك لان المشيه
نسبة تابعة للعلم لا تتعلق الا بما يقتضى العلم تعلقها به والعلم نسبة تابعة
للمعلوم لا يتعلق به الا على ما هو عليه فى نفسه والمعلوم انت و
احوالك وانت لا تتغير عما كنت عليه فى حال ثبوتك ولما كان لمتوهم ان يتوهم
ههنا ان للعلم تاثيرا فى المعلوم فيمكن ان يستند مقتضيات الاعيان الى العلم
بها لا الى نفسها دفعه رضى الله عنه بما يتفرع على تبعيته للمعلوم اعنى قوله
فليس للعلم اثر فى المعلوم بل للمعلوم اثر فى العلم وفى بعض النسخ فى العالم والاول
انسب فيعطيه اى اثر المعلوم فى العلم ان يعطيه من نفسه ما هو عليه فى عينه
فيجعله مطابقا تابعا له فيحصل التطابق ولما كان المفهوم المتبادر من قوله فلو شاء
لهداكم اجمعين تساوى نسبتى الهدايه وعدمها الى جميع المخاطبين وترجيح احد الجانبين

بمحض مشيئته سبحانه لامتناع تعلق المشيئة بهداية الجميع كما ذكره رضي الله عنه
اعتذر عنه بقوله وانما ورد الخطاب الالهي بحسب ما تواطأ اي توافق عليه
المخاطبون المحجوبون المقيدون بطور العقل وبحسب ما اعطاه النظر العقلي ما ورد
ذلك الخطاب بحسب معناه الظاهر ومفهومه المتبادر على طبق ما يعطيه الكشف
لعدم وفاء استعدادات الكل بذلك ولذلك كثر المؤمنون المصدقون بما هو
الظاهر المتبادر من الخطابات الالهية وقل العارفون اصحاب الكشوف الفائزون
بادراك المراد منها على ما هو عليه وما منا الا له مقام معلوم ومرتبة معينة
في علم الله تعالى لا يتعداها ولا يتجاوزها عنها فمن كان مقامه مضيق العقل يبقى ابدا
محبوسا فيه ومن كان مقامه متسع الكشف يترقى دائما في مدارجه ومراقيه وهو اي
المقام المعلوم ما كنت اي مقام كنت متلبسا به في حال ثبوتك في الحضرة العلمية
ثم ظهرت متلبسا به في وجودك العيني الخارجي مطابقا لما في الحضرة العلمية فـ
هنا اي ظهورك في وجودك بما كنت به في ثبوتك انما يصح ان ثبت ان لك وجودا
على ان يكون وجود الحق سبحانه مرآة للاعيان والظاهر فيها الاعيان فان ثبت
ان الوجود للحق لا لك بان تكون الاعيان مرائي للوجود الحق فيكون الظاهر
هو الوجود الحق لا الاعيان التي هي كالمرائي له فالحكم بخصوصيات الاحكام والآثار
لك فانت الحاكم بلا شك في وجود الحق وعليه وان ثبت ان لك الوجود بان يكون
وجود الحق مرآة للاعيان كما سبق وتكون محكوما عليه بخصوصيات الاحكام و
الآثار فالحكم لك اي الحاكم بها على وجودك انت من حيث عينك الثابتة بلا شك
فالحكم في الصورتين لك تارة على وجود الحق وتارة على وجودك وان كان الحاكم الحق
واعتبر كونه حاكما فليس له سبحانه الا افاضة الوجود عليك وعلى احوالك لا ايجاد
حكم واثر يقتضيه عينك والحكم بخصوصية كل حكم واثر لك من حيث عينك الثابتة لا
للحق فانه لا حكم للمطلق بخصوصيات الاحكام وعليك في وجودك العيني لا عليه الا من حيث
ظهوره فيك واتحاده بك فلا تحمد فالمحامد الا نفسك ولا تذم فالمذام ايضا الا نفسك

فان

فان كل ما يصدر عنك من المحامد والمذام انما هو مما يقتضيه عينك وتطلب
من الحق سبحانه افاضة الوجود عليها فكل المحامد والمذام راجعة اليك وما يبقى
للحق سبحانه الا حمد افاضة الوجود على عينك الثابتة وعلى احوال عينك لان ذلك اي افاضة
الوجود له اي للحق سبحانه لا لك لان ما لا وجود له فيحمد اذ انه كيف يفيض الوجود
على غيره فانت غذاؤه بالاحكام حين اختفيت فيه واعطيته احكامك وذلك اذا
كان الوجود المشهود هو الحق سبحانه والاعيان مرائي له وهو غذاء لك بالوجود
حين اختفى بوجوده فيك اختفاء الغذاء في المتغذي واعطاك احكامه وذلك اذا
كان الموجود هو الاعيان ووجود الحق مرآة لك فتعين عليه ما تعين عليك فكما
انك غذاء له فهو ايضا غذاؤك وكما انك تحكم عليه فهو ايضا يحكم عليك فالامر تارة
صادر منه ايجادا او ايجابا متوجها اليك وتارة صادر منك بلسان الحال والقول
والفعل متوجها اليه ولما اثبت المشاركة بين الحق سبحانه وبين العبد اراد ان يبين
ما به يمتاز عنه فقال غير انك تسمى مكلفا اسم مفعول لتكليفه اياك وكنه ما كلفك
الا بما قلت له كلفني بحالك وبما انت عليه يعني ما كلفك الحق سبحانه الا بما قلت
له بلسان حالك وبلسان ما انت عليه من الاستعداد كلفني به فبالحقيقة ما
كلفك الا نفسك فالجار والمجرور في قوله بحالك وقوله بما انت متعلق بالقول
لا بالتكليف ولا يسمى هو سبحانه مكلفا اسم مفعول بل هذا الاسم مختص بك
فيحمدني بافاضة الوجود علي واظهار كمالاتي بها اولا وبالثناء علي بكلامه حين
يثني على عباده على اختلاف درجاتهم ثانيا وبالسنة عباده ثالثا واحمده بجميع
السنتي القولية والحالية والفعلية ويعبدني اي يطيعني فيما اطلبه بلسان حالي
واستعدادي من الوجود وتوابعه فاعبده شكرا العبادة لي وعبادتي له في الظاهر
اقامة حدوده وحقوقه واوامره ونواهيه وفي الباطن قبول تجلياته الذاتية
والاسمائية وكان اطلاق العبادة على الحق سبحانه على المشاكلة والا فالشيخ
رضي الله عنه كما يعلم من مؤلفاته من الادباء المتمكنين لا المغلوبين في حال

اى حال تجليه على فى المراتب الالهيه اقربه وفى حال التجليه فى الاعيان
الكونيه اجحده وانكره لانتفائها ايانا فى المرتبه الالهيه وكان هذا بلسان
حال المحجوبين والا فصاحب الشهود يراه فى كل شئ ويقربه فيعرفنى فى جميع المواطن
وانكره النكر ضد المعرفة وقد نكرت الرجل بالكسر نكرا ونكورا وانكرته و
استنكرته كله بمعنى فقوله انكره اما بفتح الكاف من النكور او بكسرها من
الانكار بمعناه لا بمعنى الجحود فى بعضها اى لا اعرفه وبعدما انكره اعرفه برفع
الحجب فاشهده شهود اعياننا فى المجالى التفصيليه وانّى اى من اين يتصف
بالغنى مطلقا وانا اساعده واسعده اى انصره واعينه فى ظهور كماله الاسمائى
فثبوت الغنا له انما هو باعتبار الكمال الاسما الذاتى لا مطلقا لذات الاسماء
والمساعدة للحق وجدنى فاعلمه فى نفسى وهو اشارة الى مرتبه الكمال فاوجده
بعدما اعلمه فى نفوس الطالبين واسرار المريدين صوره مطابقه لما هو
عليه فى العين وذلك اشارة الى مرتبه التكميل ولا يبعد ان يقال معنى اوجده
اجعله متمثلا بين عينى فى العباده اذ بذلك جاء الحديث النبوى اعنى قوله
اعبد الله كانك تراه قال الشيخ رضى الله عنه كان ذلك اشاره الى موطن الخيال و
فى بعض النسخ كذلك الحق بالكاف اى كما اساعده واسعده اوجدنى الحق سبحانه
فاعلمه فاجده بذا اى بالمعنى المذكور وهو ان الحق سبحانه انما اوجدنى لاسعده
فى ظهور الكمال الاسمائى الذى عمدته العلم والمعرفة جاء الحديث القدسى المشهور
منبها لنا على غاية ايجاده ايانا وهو كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت
الخلق لاعرف وحقق فى مقصده الذى هو هذه الغاية وهى معرفته سبحانه
والعلم به ولما كان للخليل عليه السلم هذه المرتبة التى بها سمى خليلا وهى
تخلله وحصره جميع ما اتصفت به الذات الالهيه تخلل الرزق ذات المرزوقين
بحيث لا يبقى فيه شئ الا تخلله لذلك اى لكونه صاحب تلك المرتبه سن القرى
الذى من لوازمه ايصال الرزق الى المرزوقين وجعله اى الخليل عليه السلم

ابن مسرة

ابن مسرة الجبلى وهو كما قال الشيخ رضى الله عنه فى الفتوحات من كبراء اهل
الطريق علما وحالا وكشفا مع ميكائيل للارزاق اى لايصال الارزاق الى المرزوقين
قال الشارح الجندى رحمه الله الحمله الثمانيه للعرش يوم الفصل والجزاء المذكورون
فى قوله تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانيه اربعه منهم من الملائكة واختلف
فيهم وفى الانبياء الذين منهم ايضا فجعل ابن مسرة ابراهيم مع ميكائيل عليهما السلم
للارزاق وبالارزاق يكون تغذى المرزوقين فاذا تخلل الرزق الذى هو الغذا
للمرزوقين ذات المرزوقين بحيث لا يبقى فيه اى فى المرزوقين شئ من الاجزاء الا
المرزوق
تخلله الرزق فان الغذاء بسبب هذا التخلل المستوعب يسرى فى جميع اعضاء
المتغذى كلها وما هنالك اى فى الجناب الالهى اجزاء لتنزهه وتقدسه عن التركيب
فلا بد ان يتخلل الخليل عليه السلم جميع المقامات الالهيه والمراتب الربانيه المعبر
عنها بالاسماء فانها لذلك الجناب بمنزله الاجزاء للمتغذى فيظهر منصوب معطوف
على يتخلل اى لا بد ان يتخلل الخليل جميع المقامات والاسماء فيظهر بها اى بتلك
المقامات والاسماء التى تخللها الخليل واتصفت به ذاته جل وعلا فى مظهرية الخليل
عليه السلم وجواب لما اما قوله لذلك سن القرى وهو تاكيد لعلية مدخول لما
لجوابه وجوابه قوله فلا بد ان يتخلل فنحن معشر المتخللين جميع المقامات والاسماء
الالهيه تخلل الرزق اجزاء المرزوق مظاهر له سبحانه ظهرت فينا ذاته متلبسه
بتلك الاسماء والمقامات كما ثبتت وتحققت ادلتنا الكشفيه الوجدانيه الدالة
على ما قلنا ونحن باعتبار اعياننا الوجوديه العينيه مظاهر لنا ايضا باعتبار
اعياننا الثابته فان مظهريتنا للذات الالهيه واسمائها انما هى بواسطة مظهريتنا
لاعياننا الثابته فان الذات الالهيه انما تجلت اولا بصور اعياننا الثابته ثم
بواسطتها بصورة اعياننا الخارجية وليس له مظهر كامل تام المضاهاة مع
الظاهر فيه سوى كونى اى الكون الجامع الذى هو باعتبار جمعيته حقيقة آدم
وباعتبار تفصيله حقيقه العالم وانما اضافه الى نفسه لانه تمام حقيقته الكليه

نحن من حيث اعياننا الموجوده فى العين مظاهر له اى للحق سبحانه كنحن من
هذه الحيثيه متلبس بنا من حيث اعياننا الثابته بالمظهريه فكما نحن من هذه الحيثيه
مظاهر لاعياننا الثابته كذلك نحن من هذه الحيثيه مظاهر الوجود للحق سبحانه
ويمكن ان يتكلف ويقال كلمه بنا فى الاصل ممدوده خففت لضرورة الشعر كالاناء
فى البيت الاخير والمراد به المظهر فان المظهر للظاهر مثل بناء يسكن فيه فقوله نحن
مبتداء وبناء خبره والكاف فى قوله كنحن لافاده تشبيه الحق سبحانه باعياننا الثابته
فى كون ذواتنا الخارجيه مظاهر لكل واحد منهما يعنى نحن باعياننا الموجوده فى
العين للحق سبحانه بناء اى مظهر كالاعياننا الثابته فى العلم فكان اعياننا الثابته
ظاهرة فى اعياننا الموجوده فكذلك الحق سبحانه ظاهر فينا وهذا الوجه وان لم
يخل عن تكلف لكنه يدفع عيب الابطاء عن القافيه وعدم المناسبه بين قوله نحن
له ونحن بنا فان المناسب ان يقال فنحن به او كنحن لنا كما وقع فى بعض النسخ
وكانه تغيير من بعض المتصرفين لتحصيل تلك المناسبه فله وجهان اى جهتان
وحيثيتان هو وانا اى احدهما هويته المطلقه الغيبيه وثانيهما انانى العينيه
الشخصيه اللاحقه اياها فمن الوجه الاول انانى مستهلكه فى هويته من غير امتياز
بيننا فلا ربوبية ولا عبودية ومن الوجه الثانى يحصل الامتياز ويظهر الربوبية
والعبودية وليس له انا بانانا اى ليس له سبحانه انانية تقيده وتخرجه عن الاطلاق
بسبب تقيده بانانيتى المقيدة الشخصيه ولكن فى اى فى انانيتى مظهره اى ظهوره
فلحقه انانية بسبب ظهوره فى انانيتى ولكن ليس مخصصا فيها فان المطلق يظهر فى
المقيد مقيدا من غير تقيده به ويمكن يجوز ان يكون المظهر اسم مكان وكلمه فى تجريديه
مثلها فى قوله تعالى لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة فنحن له كمثل انا بكسر
الهمزة يعنى نحن بانانياتنا المقيده مثل الاناء لهويته المطلقه فهو ظاهرة فينا
متعينه بنا كتعين ما فى الاناء بالاناء قال الشيخ مؤيد الدين الجندى يقولون لون
الماء لون انائه انا الآن من ماانا بلا لون والله يقول الحق بلسان عبده فى بيان

الحقائق

الحقائق فلا انكار عليه اذا تكلم بمثل هذا المقال وهو يهدى السبيل الموصل
الى فهمها وقبولها لمن شاء من الخلائق فلا اختيار لمن لم يختطر بو الهداية او الضلال

فص حكمة حقية فى كلمة اسحقية

وصف رضى الله عنه
هذه الحكمة بالحقيه لان اسحق جعل ما رآه ابوه عليهما السلم فى حضرة الخيال
حقا ثابتا فى الحس حيث استسلم للذبح ولهذا اختص به ثم انه رضى الله عنه اورد
هذه الحكمة تلو الحكمه المهيمية لان للحكمه المهيمية نسبه الى المهيمين الذين
هم من الارواح المجرده وهذه الحكمه متعلقه بعالم المثال الذى هو تلو عالم الارواح
فداء نبى مصدر مضاف الى مفعوله يقال فداه وفاداه اذا اعطى فداءه فانقذه
وهو مبتداء خبره ذبح ذبح الذبح الاول بفتح الذال مصدر والثانى بكسرها ما
يتهيا للذبح وجعل بعضهم الفداء بمعنى المفدى ابتداء والذبح بكسر الذال ايضا في
الجمله خبره واراد بالذبح المضاف الكبش وبالمضاف اليه اسحق وعلى التقديرين
فالجمله اما خبريه او استفهاميه بتقدير الاستفهام للتعجب وذهب بعضهم الى
ان الفداء خبر مبتداء محذوف اى نفسى فداء نبى وقوله ذبح بكسر الذال فيهما
ورفع الاول خبر بعد خبر وقوله لقربان اى لان يتقرب به الى الله متعلق اما بالذبح
ان كان مذكورا بصريحه او بما يفهم من الذبح الاول والثانى واين ثواج الكبش
الثواج بضم الثاء المثلثه صوت الغنم من نوس انسان والنوس صوت موق
الابل يقال نست الابل سقته يعنى اين مرتبه الثواج الذى هو من خواص الكبش وهو
صوت طبيعى له من مرتبه النوس الذى من خواص الانسان ومن جمله الحداء المشتمل
على الفاظ فصيحة ومعان دقيقه والحان لطيفه فكما بين خاصيتهما من التفاوت
الظاهر فكذلك بين ذاتيهما فاين الكبش من الانسان فكيف يكون فداء له والفداء
ينبغى ان يساوى المفدى عنه اعلم انه ذهب الى كون الذبيح اسحق عليه السلم وطائفة
كثيره من السلف واليهود قاطبة وذهب الاكثرون الى انه اسمعيل عليه السلم
والشيخ رضى الله عنه فيما ذهب اليه معذور فانه بمقتضى مشربه مامور

وعظّمه اى الكبش الله العظيم حيث جعله فداء لنبى عظيم عنايةً به ايها الكبش
او بنا معشر بنى آدم ويدخل فيه النبى دخولا اوليا الا اد رحذف اليا اكتفا بالكسرة
هكذا فى النسخة المقروءة على الشيخ رضى الله عنه وفى بعض النسخ لم ادر من اى ميزان
اى لم ادر من اى ميزان وقع ابن ميزان عناية الله بنا او من ميزان عنايته بالكبش
وانما جعل عنايته سبحانه ميزانا اذ بعنايته تعرف مقادير الاشياء ومراتبها
كما يعرف بالميزان اوزانها ولا شك ان البدن جمع بدنة بالفتحتين وهى ناقة ام
بقرة تجزى بكه اعظم من الكبش قيمة ولهذا صارت عوضا عن سبعة من الضحايا
وقد نزلت اى انحطت هى اى ذبحها عن ذبح كبش لقربان لانه جعل فداء عن نبى دون البدن
وبه تقرب الى الحق وبهذا فيا ليت شعرى كيف ناب بذاته شخيص كبيش انما صغره
من وصفه بالعظم اشارة الى حقارته بالنسبة الى المفدى عنه الذى عبر عنه بقوله
عن خليفة رحمن يعنى اسحق عليه السلم ولما استغرب رضى الله عنه فى الابيات السابقة
جعله فداء لنبى رفيع القدر لعدم المناسبة بينهما اراد ان يدفع ذلك الاستغراب
فقال الم تر ان الامر اى امر الوجود فيه اى فى ذلك الامر مرتب اى واقع على ترتيب خاص
وفاء اى كمال وتمامية لبعض الامور الموجودة لا رباح اى لاجل كسب ربح الشرف
فان الارباح بكسر الهمزة كسب الربح يقال التجارة مربحة اى كاسبة الربح ونقص
وعدم تماميه لبعض آخر منها لخسران اى لخسران ذلك الكسب والحاصل ان بين
الموجودات تفاوتا وترتيبا فى الشرف والخسة فقوله مرتب خبر ان وقوله وفاء
مع ما عطف عليه فاعل له او هو مبتداء ومرتب خبره والجملة خبر ان او نقول
معناه ان امر الشرف والخسة فيه اى فى الكبش مرتب اى واقع فى مرتبة خاصة فيها
وفاء وتماميه لكسب ربح الشرف بالنسبة الى بعض وهو الاناسى الحيوانيون فان
الكبش اشرف منهم ونقص وعدم تماميه لخسران ذلك الكسب بالنسبة الى بعض آخر
وهو النبات والجماد فانهما اشرف من الحيوان الذى من جملته الكبش ثم شرع رضى
الله عنه فى بيان مرتبته بقوله فلا خلق من المولدات اعلى من جماد فانها باسرها

مفطورة على معرفة الله كشفا وشهودا بحسب الذات واعلاها فى هذه المعرفة
الذاتية الفطرية الجماد فانه ليس فيه تغير اصلا عن فطرته الاصلية يدل على ذلك
كمال انقياده لله تعالى ودوامه تحت تصرفاته وبعد اى بعد الجماد ودونه نبات
على قدر متنوع يكون بحسب نوعه وظهور قوة النمو فيه واوزان اى اقدار معينة
بتعين صنفى او شخصى بحسب اصنافه واشخاصه فان الوزن هو القدر ايضا
والمرتبة يقال فلان لا وزن له عند السلطان اى لا قدر له ولا قيمة عنده وانما
كان النبات بعد الجماد ودونه لانه زاد فيه على اصل الفطرة الجمادية النمو وذلك
نوع تصرف طبيعى يضاف اليه وبقدر هذا التصرف والاضافة نقص معرفته من
معرفة الجماد فانه اذا كان صاحب معرفة وشهود لا يبعد ان يصير شهود هذا
التصرف والاضافة حجابا على شهوده الحق تعالى وذو الحس يعنى الحيوان بعد النبت
ودونه لزيادة الحس والحركة الارادية فيه واضافتهما اليه فبقدره ما ينقص معرفته
عرفت
لما فى النبات والكل اى كل من الجماد والنبات والحيوان عارف بخلاقه وموجده
كشفا اى معرفة كشف وايضاح برهان كشفى لا برهان نظرى فان ذلك من خواص
الانسان وحمل الكلام على ان كون الكل عارفا بخلاقه معلوم لنا كشفا وايضاح
برهان لا يلائم البيت الآتى اعنى قوله واما المسمى آدما الذى ليس له من الآدمية
الا الاسم وهو الانسان الحيوان فمقيد بعقل وفكر مشوب بالوهم ان كان من اهل
النظر او قلادة ايمان ان كان من اهل التقليد بايمان فينقص معرفته من معرفة
سائر الحيوانات لزيادة الآثار النفسية والتصرفات العرضية من الفكر والتقليد
وغيرهما فبقدرها ينقص معرفته من سائر الحيوانات فظهر من هذا ان الكبش
ان كان ادنى واخس من النبات والجماد لكنه اعلى واشرف من الاناسى الحيوانيين
فبهذا العلو والشرف يستاهل ان يكون فداء الانسان شريف بذا اى بما ذكرنا
من بيان مراتب المولدات قال سهل يعنى سهل بن عبد الله التسترى قدس الله تعالى
سره والمحقق كما مثلنا من كان مثلنا فى القول بهذا فانا يعنى سهلا ونفسه واياكم

يعني سائر المحققين المتأملين لمعاني هذا القول بمنزلة احسان ومقام مشاهدة
ونعرف ونشاهد الامور على ما هي عليه فمن شهد الامر الذي قد شهدته يقول
بقولي في خفاء واعلان اي في السر والعلانية ولا نلتفت ولا نخالف قولنا من
اقوال المحجوبين من اهل النظر والمقلدين لهم واصحاب الظواهر لا علم لهم بالبواطن و
لا تبذر السمراء يعني سائر حقائق الذي هو غذاء القلب والروح كالسمراء يعني الحنطة
الجسم في ارض عميان يعني في ارض استعداد هولاء الطوائف الذين لا يبصرون
الحق ولا يشاهدونه في جميع الاشياء هم اي هولاء العميان هم الصم عن استماع
الحق والبكم عن الاقرار به الذين اتى بهم اي ذكرهم جامعين لهذه الاوصاف الثلثة
لاسماعنا النبي المعصوم عن تهمة الكذب صلى الله عليه وسلم في نص قرآن يريد قوله
تعالى صم بكم عمي فهم لا يرجعون اعلم ايدنا الله واياك لادراك الحقائق على ما هي
عليه ان ابراهيم الخليل على نبينا وعليه الصلوة والسلام قال لابنه اسحق عليه
الصلوة والسلام اني ارى في المنام اني اذبحك والمنام حضرة الخيال المقيد الذي
من شانه ان يعبر عن الصور المتمثلة فيها الى المعاني المقصودة منها فلم يعبرها
ابراهيم عليه السلام اي لم يتجاوزها الى المقصود من الصور المرئية فيها لما تعود
به من الاخذ عن عالم المثال المطلق وكل ما اخذ منه لا بد ان يكون حقا مطابقا للواقع
من غير تعبير فلما شاهد عليه السلام صورة ذبح ابنه فيه ظن انه مامور به من غير
تعبير وتاويل فتصدى له وكان كبش ظهر في صورة ابن ابراهيم في المنام لمناسبة
واقعة بينهما وهي الاستسلام والانقياد فكان مراد الله سبحانه به الكبش لا ابن
ابراهيم فصدق ابراهيم الرؤيا اي حقق الصورة المرئية وجعلها صادقة مطابقة
للصورة الحسية الخارجية بالاقدام على الذبح والتعرض لمقدماته ففداه اي ابن
ابراهيم ربه ليفتديه من الذبح وذكر الفداء ههنا انما هو من جهة وهم ابراهيم و
ظنه والا لم يكن فداء حقيقة بالذبح العظيم الذي هو تعبير رؤياه عند الله وهو
اي ابراهيم عليه السلام لا يشعر بذلك التعبير لما اخفاه الله سبحانه عليه لحكمة تقتضيه

والتفصيل

والتفصيل في هذا المقام على ما فهم من كلام الشيخ رضي الله عنه وشارحي كلامه
ان ابراهيم الخليل صلوات الله عليه كان قبل هذا المنام معودا بالاخذ عن عالم
المثال الذي من شانه ان يطابق الصور المرئية فيه الصور الظاهرة في الحس من غير
اختلال فلا حاجة فيه الى التعبير فلما تحقق بالفناء في الله بالكلية واقتضى ذلك ترقيه
عن هذا المشهد بان يشاهد الامور في مراتب هي اعلى من مرتبة المثال او في نفسه وقلبه
من الوجه الخاص من غير توسط امر آخر اراد الله سبحانه ان يظهر في الحس صورة لتحققه
بالفناء هي ذبح الكبش وان يرقيه عن هذا المشهد فاراه في المنام ذبح الكبش ولكن
في صورة ذبح ابنه وستر عليه المقصود منه واوقع في وهمه ان ذبح ابنه هو المقصود
بعينه بناء على ما اعتاده من الاخذ عن عالم المثال فاعتقد صدق ما وقع في وهمه
من ذبح ابنه فتصدى له وانقاد له ابنه فظهر سر كمال استسلامهما وانقيادهما لله
تعالى فجعل سبحانه الذبح العظيم فداء لابنه وانقذه من الذبح محققا ما كان مراد الله
من منامه وهو ذبح الكبش ليكون صورة حسية لتحقق ابراهيم بالفناء فيه وحصل
له الترقي عن مشهده المعتاد فان الصورة المرئية لم تكن من عالم المثال بل فاض هذا المعنى
عليه من مرتبة اخرى فوق عالم المثال وانبعث من قلبه وصورته متخيلة بتلك
الصورة وعلم ذلك الترقي ايضا حيث وقع منه ذبح الكبش لا ذبح ابنه ولا يخفى على المنصف
ان ذلك بيان لحسن تربية الله سبحانه ابراهيم الخليل عليه السلام وليس فيه شائبة سوء
ادب من الشيخ رضي الله عنه بالنسبة الى ابراهيم عليه السلام وكتب بعض من اشتهر
بالفضل بخطه على الهامش في هذا المقام هذا كلام زخرفه الشيخ ولا اراه حقا بل
كله صادر عن سوء ادب احسن محامله ان يقال انه صدر عنه في حال كونه مغلوبا
والحق في ذلك والله اعلم ان ابراهيم عليه السلام راى في المنام انه مباشر للذبح بمعنى
انه اضجع ابنه واخذ المدية وامرها على حلقومه ليقطعه ولكن لم يحصل القطع
وهذا هو المراد بقوله اني ارى في المنام اني اذبحك اي رايت اني مشتغل بافعال
الذبح ولا يلزم منه تمامه وقد وقع منه في اليقظة ما راه في المنام وظن هو

وانه للانقياد لذلك فلما تم العزم ووجد مقدمات الذبح حصل المقصود
من الابتلاء فتداركه الله برحمته باعطاء الذبح ليذبح فداء له فوقع ما رآه
بعينه ولم يكن رؤياه وهما وحاشا الاحاشا منصب الخلة عن مثل هذا الخطأ والله
ولي التوفيق والعجب من هذا الفاضل بل من كل معترض على الشيخ رضي الله عنه في
هذا الكتاب فان ما ذكره الشيخ في مفتتح الكتاب من مبشرة اريها وان ما اورده
في هذا الكتاب ما حده له رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير زيادة ولا نقصان
ان كان مسلما عنده فلا مجال للاعتراض عليه فان ذلك يعود الى النبي صلى الله
عليه وسلم وان لم يكن مسلما عنده بل اعتقد ان ذلك افتراء وكذب او سهو
او خطأ فالاعتراض عليه ذاك لا هذا وكيف لا يسلم ذلك من اطلع على احواله
ومقاماته ومكاشفاته مما ادرجه في هذا الكتاب وسائر مصنفاته فالتجلي
الصوري في حضرة الخيال المقيد محتاج الى علم آخر يسمى بعلم التعبير يدرك
به ما اراد الله بتلك الصورة الظاهرة في حضرة الخيال بازائه وهو معرفة
المناسبات التي بين الصور ومعانيها ومعرفة مراتب النفوس التي تظهر تلك
الصور في خيالاتهم ومعرفة الازمنة والامكنة وغيرها مما له مدخل في التعبير
فانه قد يختلف حكم الصورة الواحدة بالنسبة الى الاشخاص مختلفة المراتب بل بالنسبة
الى شخص واحد في زمانين او مكانين وبكمال هذه المعرفة ونقصانها يتفاوت
حال المعبرين في الاصابة والخطأ في التعبير الا ترى كيف قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم لابي بكر رضي الله عنه في تعبير الرؤيا اصبت بعضا واخطأت بعضا
فسأله اي رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر ان يعرفه فيه وما اخطأ فلم يفعل ما اصاب
صلى الله عليه وسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما قال كان ابو هريرة يحدث ان
رجلا اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اني رايت ظلة ينطف منها السمن
والعسل واري الناس يتكففون في ايديهم فالمستكثر والمستقل واري سببا
واصلا من السماء الى الارض فاراك يا رسول الله اخذت به فعلوت ثم اخذ

به رجل آخر فعلا ثم اخذ به رجل آخر فعلا ثم اخذ به رجل آخر فانقطع به ثم
وصل له فعلا فقال ابو بكر اي رسول الله بابي انت وامي لتدعني فلاعبرها
فقال اعبرها فقال اما الظلة فظلة الاسلام واما ما ينطف من السمن والعسل
فهو القرآن لينه وحلاوته واما المستكثر والمستقل فهو المستكثر من القرآن و
المستقل منه واما السبب الواصل من السماء الى الارض فهو الحق الذي انت عليه
تاخذ به فيعليك الله ثم ياخذ به بعدك رجل آخر فيعلو به ثم ياخذ به رجل آخر بعده
فيعلو به ثم ياخذ رجل آخر بعده فينقطع به ثم يوصل له فيعلو اي رسول الله
لتحدثني اصبت ام اخطأت فقال النبي صلى الله عليه وسلم اصبت بعضا واخطأت
بعضا فقال اقسمت بابي وامي انت يا رسول الله لتحدثني ما الذي اخطأت فقال
النبي صلى الله عليه وسلم لا تقسم هذا حديث متفق على صحته وقال الله لابراهيم
عليه السلم حين ناداه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا جعلت ظاهرها
صادقا مطابقا للواقع بالاقدام على مقدماته وما قال الله تعالى له اي لابراهيم
عليه السلم صدقت في الرؤيا بالتخفيف اي ما قال له صدقت في رؤياك حيث
حكمت انه اي المرئي فيها هو ابنك حقيقة لانه ما عبرها بالتصرف والتبديل
بل اخذ بظاهر ما رأى من غير تعبير والرؤيا تطلب التعبير في اكثر الصور فلا
ينبغي ان يحمل على ظاهرها على سبيل القطع ولذلك اي لطلب الرؤيا التعبير
قال العزيز ان كنتم للرؤيا تعبرون ومعنى التعبير بل معنى العبور اللازم له
الجواز عن صورة ما رآها الى امر آخر هو المراد بها فكان البقر العجاف التي رآها
العزيز في منامه سنين في المحل اي القحط والبقر السمان سنين في الخصب
اي السعة فلو صدق في الرؤيا اي لو كان ابراهيم عليه السلم صادقا فيما
حكم به ان المرئي في رؤياه هو ابنه لذبح ابنه لانه رأى انه كان يذبحه وانما
صدق الرؤيا اي جعلها صادقة في ان ذلك المرئي عين ولده فقصد الى ذبحه
وما كان ذلك المرئي عند الله الا الذبح العظيم متمثلا في صورة ولده ففداه

اى الحق سبحانه ولده بالذبح العظيم وانما سماه فداء لما وقع فى ذهن
ابراهيم عليه السلم من ان المرئى هو ابنه ما هو اى ليس هو فدا فى نفس
الامر عند الله فصور الحس اى ادرك الحس الذبح بالكسر صورة المحسوسة
حين ذبحه او صور الحس اى حاسة البصر الذبح فى الحس المشترك وصور
الخيال قبل الذبح فى المنام ابن ابراهيم فلو راى ابراهيم الكبش بصورة فى
الخيال لعبر الكبش غالبًا بابنه او بامر آخر يكون مرادا بتلك الصوره ثم قال
تعالى ان هذا اى تصوير الكبش بصورة ابنه لهو البلاء المبين اى الاختبار
الظاهر يقال بلونه اى اختبرته يعنى الاختبار فى العلم فان الحق سبحانه اختبر
ابراهيم عليه السلم انه هل يعلم ما تقتضيه غالبا موطن الرؤيا من التعبير ام
لا يعلم وانما اختبره لانه تعالى يعلم ان موطن الخيال اذا مثل فيه معنى يطلب
التعبير غالبا فغفل ابراهيم عليه السلم عما يستحقه موطن الخيال فما وفى
الموطن حقه وصدق الرؤيا لهذا السبب كما فعل تقى بن مخلد الامام صاحب
المسند فى الحديث سمع فى الخبر الذى ثبت عنده انه عليه السلم قال من رآنى على
ما انا عليه فى المنام من الحليه فى النوم حقيقة فقد رآنى فى اليقظه اى حكمًا
اى لرؤيتى فى النوم حكم رؤيتى فى اليقظه فيما سياتى فان الشيطان لا يتمثل
على صورتى وانما لم يتمثل الشيطان على بصورته عليه السلم فانه مظهر للاسم الهادى
ومبعوث للهدايه والشيطان مظهر للاسم المضل ومخلوق للاضلال فلو كان
له تمكن من التمثل بصورته عليه السلم لاضل امر الهداية فان قلت لا يلزم من
عدم تمكن الشيطان بصورته عليه السلم ان يكون صورته المثاليه عينه عليه
السلم لا غيره لجواز ان يمثل بصورته ملك او روح انسان او معنى من المعانى
كشرعه وسنته وغير ذلك مما له نسبة اليه فى معنى الهدايه وغيرها قلت يمكن
ان يكون سنة الله تعالى سبحانه جارية بان لا يمثل بصورته وحليته عليه السلم
شى اصلا تعظيما لشانه ويمكن تخصيص الشيطان بالذكر للاهتمام بنفى تمكنه

من المتمثل

من المتمثل بصورته عليه السلم لما لا يخفى وجهه فرآه اى النبى صلى الله عليه وسلم
تقى بن مخلد وسقاه النبى صلى الله عليه وسلم فى هذه الرؤيا لبنا فصدق
تقى بن مخلد رؤياه بعد ما استيقظ واستقاء فقاء لبنا ولو عبر رؤياه
لكان ذلك اللبن علما تمثل بصورة اللبن فان اللبن كما انه يغذى الابدان
ويربيها من اول النطق الى آخرها كذلك العلم يغذى الارواح فى جميع احوالها
فحرمه الله اى تقى بن مخلد علما كثيرا على قدر ما شرب ثم قاء من اللبن فكان الاحرى
بحاله ان يعبر اللبن بالعلم ولا يستقى وان يورث ذلك زياده طمانينته بصدق
ذلك الخبر الا ترى رسول الله صلى الله عليه وسلم اتى فى المنام بقدح لبن قال
فشربته حتى خرج الرى من اظافيرى ثم اعطيت فضلى عمر قيل ما اولته يا رسول
الله قال اولته العلم وما تركه لبنا على صورة ما رآه لعلمه بموطن الرؤيا
وما تقتضى من التعبير ولما انجر الكلام للذكر نور النبى صلى الله عليه وسلم اراد
ان يحقق ان المرئى ما هو فقال وقد علم ان صوره النبى صلى الله عليه وسلم التى
شاهدها الحس عند حيوته صلى الله عليه وسلم انها فى المدينة مدفونه فقوله
انها اما بكسر الهمزة على ان يكون مع اسمها وخبرها خبرا لان المفتوحة او
بفتحها على ان يكون تكرارا لها لبعد وقع بينها وخبرها وعلم ايضا ان صورة
روحه اى روح النبى صلى الله عليه وسلم ولطيفته الروحانيه ما شاهدها احد
بل ما شاهد احد الصوره الروحانيه مطلقا من احد ولا من نفسه فانها من المجردات
التى ليس من شانها ان يشاهدها الحس بل انما يدركها باثارها كل روح من الارواح
بهذه المثابه اى ليس من شانه ان يشاهد الحس فيتجسد اى يتمثل له اى للرائى
روح النبى صلى الله عليه وسلم فى المنام بصورة جسده المطهر المكرم حال كون تلك
الصوره كما مات عليه اى مماثله للصوره التى مات عليها النبى صلى الله عليه وسلم
لا يخرم بالخاء المعجمة والراء المهمله من الخرم وهو القطع اى لا يقطع منه اى
مما مات عليه شيئا فهو اى ما رآه فى المنام محمد صلى الله عليه وسلم المرئى من حيث

يريه الظاهر في صورة جسدية اي مثالية فان الجسد في اصطلاح هذه
الطائفة يطلق غالبا على الصورة المثالية تشبه الصورة المدفونة في المدينة
لا يمكن لشيطان ان يتصور اي يتمثل بصورة جسده المثالي المماثل لجسمه المطهر
صلى الله عليه وسلم عصمة من الله تعالى في حق الرائي ان يلتبس الامر ولهذا
من رآه هذه الصورة الجسدية المثالية المشابهة لصورته المدفونة في المدينة
يأخذ جميع ما يأمر او ينهاه عنه او يخبره كما كان يأخذ عنه عليه السلام في
الحيوة الدنيا من الاحكام على حسب ما يكون اي يوجد منه اللفظ الدال عليه
اي على ما يأخذه من نص او ظاهر او مجمل او ما كان اي او اي شيء كان من اقسام
اللفظ بلا تعبير ولا تأويل فان اعطاه اي النبي صلى الله عليه وسلم الرائي شيئا
في المنام فان ذلك الشيء المعطى هو الذي يدخله التعبير في بعض الصور فان
خرج ذلك الشيء في الحس كما كان في الخيال بعينه فتلك رؤيا لا تعبير لها وبهذا
القدر الذي هو قسم من الرؤيا جزم وعليه اعتمد ابراهيم الخليل عليه السلام
وتقي بن مخلد مع ان رؤياهما لم يكن من هذا القسم بل كانت من القسم الذي يطلب
التعبير ولما كان للرؤيا هذان الوجهان اي التعبير وعدمه وعلمنا الله
ما فعل بابراهيم من اراءته الكبش بصورة ابنه وعدم اطلاعه على المراد منها
اولا واعطاء الفدية وتمكينه من ذبحها ليعلم المراد اخرا وما قال له من قوله
يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا لا صدقت فيها الادب يعني ادبه في موطن الرؤيا وهو
عدم القطع بظاهرها وتعبيرها بالمراد منها اذا دل دليل على ارادة عدم
ظاهرها وكلة الامر فيها الى الحق سبحانه ليظهر على الرائي ان المراد بها اما ظاهرها
بلا تعبير او امر اخر يعبر به وانما وقع تعليم ذلك الادب لما يعطيه مقام النبوة
اي لان مقام النبوة مع جلالة قدرها ورفعة شانها يعطي ذلك الادب ويستدعيه
فكيف مقام المتابعة التي دونها وقوله علمنا في رؤيتنا الحق تعالى جواب لما
اي لما كانت الرؤيا تحتمل وجهين التعبير وعدمه وعند ظهور الدليل على عدم

عنده

ارادة

ارادة ظاهرها يتعين التعبير علمنا في رؤيتنا الحق تعالى في مواطن الرؤيا
في صورة يردها الدليل العقلي ان نعبر تلك الصورة بالحق المشروع اي
بالحكم الحق الثابت الذي شرعه الحق سبحانه اما في حق حال الرائي او المكان الذي
رآه فيه او ما يصدق صورة الحق بالحق المشروع فيهما اي الرائي والمكان
معا او غير ذلك كالزمان مثلا وكان الظاهر في العبارة ان يقال او في حقهما
معا وكانه عدل الى الضمير المرفوع بتأويل الجملة كما ذكرنا وذلك كما روي ان بعض
الصالحين رأى الحق في المنام في دهليز بيته فلطمه في وجهه فعبر بانك خالفت
بالحكم الشرعي اخذ دهليز بيتك ففحص عن ذلك فاذا هو وقف مسجد بيع بالغصب
وان لم يردها اي رؤية الحق الدليل العقلي ابقيناها على ما رأيناها كما نرى الحق
في الآخرة يتحول في الصور سواء من غير فرق فللواحد اي الحق المتجلي في مقام واحديته
بالفيض الاقدس بصور الاعيان الثابتة واستعداداتها الرحمن المتجلي عليها
بالفيض المقدس لترتب آثارها عليها في كل موطن من المواطن من الصور جمع صورة
ما خفي منها كالروحانيات وما هو ظاهر كالجسمانيات فان قلت مشيرا الى ما
رأيته من تلك الصور هذا المرئي هو الحق تعالى قد تك صادقا باعتبار اتحاد
الظاهر في المظهر وان قلت هذا المرئي امر اخر غير الحق انت عابر اي متجاوز
من جهة الوحدة بين الظاهر والمظهر الى جهة الكثرة والمغايرة بينهما وما
حكمه الذي هو تجليه الوجودي مختص اي في موطن دون موطن ولكنه سبحانه
بالحق اي بتجليه بالوجود الحق للخلق سافر اي كاشف للخلق ومظهر اياهم بكشف
حجاب الخفاء من وجوه اعيانهم الثابتة اذا ما تجلى للعيون الحسية او الخيالية
التي من شانها الاقتصار على التشبيه في صور حسية او مثالية ترده عقول ناهية
مقتصرة على التنزيه غير مهتدية بنور الكشف والمشاهدة الى الجمع بين التنزيه
والتشبيه وذلك الرد انما هو ببرهان اي بسبب برهان عليه تشاجر وتواطئ
تلك العقول مما ينتج تنزيهه تعالى عما ينبئ عن التشبيه ويصرف اي تجليه للعقول

فى مجلى العقول اى فى مجلى يرتضيه العقول وهو مقام التنزيه وتعبد الخيال
فى المجلى الذى يسمى خيالا لانما تعقله العقول يرده الخيال وما يقبله الخيال
ترده العقول والشهود الصحيح النواظر اى شهود النواظر المشار اليها بقوله
تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وهى التى تشاهد الحق سبحانه فى
المجالى كلها حسية كانت او مثالية او عقلية تقول ابو يزيد رضى الله عنه
فى هذا المقام اى مقام هذا الكشف التام والشهود العام لوان العرش و
ما حواه اى من السموات والارض وما فيهما مائة الف الف مرة وقع فى زاوية
من زوايا قلب العارف ما احس اى العارف او قلبه بها لحقارتها بالنسبة الى
سعة قلبه لانها متناهية وسعة القلب غير متناهية لانه بالطلاقة غير
مقابل الاطلاق الحق الغير المتناهى وليس للمتناهى قدر محسوس بالنسبة الى غير
المتناهى وهذا الذى ذكرناه من قول ابى يزيد وسع ابى يزيد اى بيان وسعه
وتصوير سعة قلبه بل سعة قلب العارف مطلقا بالنظر فى عالم الاجسام
وقياسه اليه تقريبا الى فهم المحجوبين لا بالقياس الى الموجودات كلها فانها
ايضا هذه النسبة الى سعة قلبه بل قلب كل عارف ولهذا قال رضى الله عنه
مترقيا عما قاله ابو يزيد لوان ما لا متناهى وجوده روحانيا كان او جسمانيا بل اقول
مما وجد ويوجد الى الابد فان الموجودات بالفعل فى كل زمان متناهية يقدر
اى يفرض انتهاء وجوده ولو كان مستحيلا وانما قيد ذلك لان غير المتناهى لا
يحاط مع العين الموجد له اى التى هى واسطة فى ايجاده وهى الحق المخلوق به الحق
المشار اليه بقوله تعالى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق
وقع فى زاوية من زوايا قلب العارف سواء كان ابو يزيد او غيره ما احس بذلك
حال كونه حاصلا فى علمه منطويا فيما بين معلوماته وفيه رضى الله عنه بهذا
التقييد على ان المراد بعدم الاحساس به ان لا يكون له قدر محسوس لا نفى العلم
ثم استدل رضى الله عنه على ما قال بقوله فانه قد ثبت بما قال تعالى لا يسعنى

ارضى

ارضى ولا سمائى ووسعنى قلب عبدى المؤمن ان القلب وسع الحق وذلك
لاستعداده بتجليات الذاتية والاسمائية الغير المتناهية واحدا بعد واحد
ومع ذلك لا يتصف بالرى اى لا يقنع بما يحصل له فلو امتلأ اى القلب بالحق
لانتهاء استعداداته وامتلائها بما يرد عليه من صور التجليات ارتوى وقنع
بما يرد عليه ولكنه لا يمتلئ ولا يرتوى لان كل تجل يرد عليه يورث له استعدادا
وتعطشا الى تجل آخر هكذا الى غير النهاية فانه هو من الامتلاء والارتواء فاذا
لم يمتلئ ولم يرتو فكل ما فرض متناهيا لم يكن له قدر محسوس بالنسبة الى الاستعدادات
الغير المتناهية وقد قال ذلك اى ما ذكر من عدم اتصاف القلب بالرى ابو يزيد
رضى الله عنه فى قوله الرجل من يتحسى بحار السموات والارض ولسانه خارج لهث
عطشا وقوله شربت الحب كاسا بعد كاس فما نفد الشراب ولا رويت و
لقد نبهنا على هذا المقام بقولنا يا خالق الاشياء يعنى مقدر اعيانها الثابتة
فى العلم ومفيض الوجود على تلك الاعيان فى العين فى نفسه اى فى ذاته انت لما تخلقه
جامع اما بحسب مرتبة الجمع فكون الاعيان الثابتة والخارجية مندرجة مندمجة
فيه بالقوة واما بحسب مرتبة الفرق فلانه سار فى الكل وبهذه السراية يجمعها
تخلق علما وعينا تخلق ما لا ينتهى كونه اى وجوده للعدم بوجه فيك متعلق
بتخلق اى فى ذاتك فانت الضيق فان خلقك اياه عبارة عن ظهورك بصور وتروى
تقيدك بحسبه والمقيد ضيق بالنسبة الى الاطلاق الواسع لعدم تقييد ظهورك
بشىء دون شىء بل يسع جميع المقيدات وانت الضيق باعتبار احديتك الذاتية التى
لا مجال للشنوية فيها اصلا الواسع باعتبار تجليك الاحدى الجمعى فى الكل لوان ما
قد خلق الله ما لاح بقلبى فجره الساطع فيه تقديم وتاخير اى لوان ما خلق الله
بقلبى اى متلبس به متمكن فيه ما لاح فجره او خبر ان مقدر بقرينة اللاحق اى لوان
ما خلق الله بقلبى ما لاح بقلبى فجره اى فجر ما خلق الله يعنى نور وجوده الساطع
عن مرتبة خفاء العدم من وسع الحق الغير المتناهى ما ضاق عن خلق متناه فكيف

الامر اي امر سعة القلب يا سامع ثم ذكر رضي الله عنه مسئلة غريبة يفهم منها
سعة القلب وعدم ضيقه عن الخلق فقال بالوهم يخلق كل انسان في قوة خياله ما لا
وجود له الا فيها وهذا هو الامر العام الشامل لكل انسان والكامل المتصرف في الوجود
مع اشتراكه مع الكل في ذلك فله خصوص مرتبة في الخلق وهو انه يخلق بهمته اي بجمعيته
وتسليط نفسه بجميع قواه على فعل الايجاد حين تحققه بالاسم الخالق ما يكون له وجود
في الخارج محل الهمة يعني النفس والخيال احترز بذلك عن خلق اصحاب السيميا والشعبذة
فانهم يظهرون صورا لكن في خيالات الحاضرين وهي محل الهمة منهم بخلاف العارف
المتصرف فانه يخلق بهمته ما يخلق من الصور قائما بنفسه كسائر الموجودات العينية
ولكن لا تزال الهمة اي همة العارف تحفظه ولا يؤوده اي لا يثقلها حفظه اي حفظ
ما خلقته فمتى طرأ على العارف غفلة عن حفظ ما خلق فلا يشاهد ولا يحضر معه
عدم ذلك المخلوق لانعدام علة بقائه وهي حضور العارف معه الا ان يكون العارف
لسعة قلبه قد ضبط جميع الحضرات الخمس الكلية التي هي حضرة الغائب وحضرة الارواح
وحضرة عالم المثال المطلق وحضرة المثال المقيد وحضرة الحس والشهادة وهو
لا يغفل مطلقا اي والحال انه ليس من شانه ان يغفل غفلة مستوعبة لجميع الحضرات
بل لا بد له من حضرة يشهدها فاذا خلق العارف بهمته ما خلق وله هذه الاحاطة
بالحضرات ظهر ذلك الخلق بصورته الخاصة له في كل حضرة وصارت الصور التي في
تلك الحضرات تحفظ بعضها بعضا بسراية جمعية همته من كل صورة الى سائرها
فاذا غفل العارف عن حضرة ما او حضرات وهو شاهد حضرة ما من الحضرات
حافظ لما فيها اي في تلك الحضرة من صور خلقه انحفظت جميع الصور في جميع الحضرات
بحفظ تلك الصورة الواحدة في الحضرة التي ما غفل عنها وعدم غفلته عنها لما لا بد
له من حضرة يشهدها الا ان الغفلة ما تعم الحضرات كلها قط بان لا يحضر احد
مع واحدة منها لا في العموم اي عموم الخلائق ولا في الخصوص اي خصوصهم فان غاب
العارف من حضرة فلا بد ان يحضر مع حضرة اخرى فلا يغفل عن جميع الحضرات مطلقا

ولكن

ولكن يمكن ان يغفل عن صورة ما خلقه في جميع الحضرات وان لم يغفل عن جميع الحضرات
ولهذا ينعدم مخلوق العارف بالاعراض عنه مطلقا ومثال ذلك ما اذا خلق العارف
بهمته بجمعية الهمة خارج محل الهمة كالحس مثلا صورة محسوسة وحفظها بدوام
شهودها والحضور معها حسا فمتى طرأ عليه غفلة بالنوم مثلا وغاب عن الحس عدمت
هذه الصورة المحسوسة عن مرتبة الحس ولم تبق لان شرط بقائها انما هو حضور
العارف معها حسا وقد زال ذلك الشرط الا ان يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات
وكان عارفا بحضرة الحس وحضرة المثال والخيال وارتباط بعضها ببعض وسرت
جمعية همته من بعضها الى البعض فانه ح وان غفل عن حضرة الحس وعن شهود صورة
مخلوقة فيها لكنه يشهد في حضرة الخيال والمثال مخلوقا موجودا فيحفظه فيحفظ بصورته
الخيالية صورته الحسية ومن فروع ذلك الاصل ما ذكره الشيخ رضي الله عنه في الفتوحات
من الابدال انهم اذا فارقوا موضعا ويريدون ان يخلفوا بدلا منهم في ذلك الموضع لامر
يرونه مصلحة وقربة يتركوا شخصا على صورة رجل منهم لا يشك احد ممن ادرك رؤية
الشخص انه عين ذلك الرجل وليس هو بل هو شخص روحاني يتركه بدله بالقصد
على علم منه ومنها ايضا ما هو مشهور عن بعض هذه الطائفة انه حضر في آن واحد
في اماكن مختلفة او دخل بيتا مغلقة الابواب مسدودة الكوى وخرج عنه الى
امثال ذلك من الخوارق وقد وضعت هنا سترا وهو عروض الغفلة للعارف عن بعض
الحضرات لم يزل اهل الله يغارون على مثل هذا السر ان يظهر لما فيه اي في ظهور
ذلك السر من رد دعويهم انهم الحق فان الحق سبحانه لا يغفل عن حضرة ما ابدا و
العبد لا بد له ان يغفل عن شيء دون شيء وفي وقت دون وقت من حيث الحفظ لما خلق
له انا الحق لان خلو ما خلق وحفظه له انما هو من حيث كونه حقا لا من حيث كونه عبدا اي يقول
ولكن ما حفظه لها اي ليس حفظ العبد لصورة ما خلقه مماثلا من كل الوجوه حفظ
الحق سبحانه وقد بينا الفرق بين الحفظين ومن حيث ما غفل العبد اي من حيث
غفلته عن صورة ما وحضرتها وعدم حفظه لما خلق فقد تميز العبد من الحق تميزا

ظاهر من وجهين احدهما عدم الغفلة له وثانيهما عدم الحفاظ لخلق
هذا على تقدير عدم بقاء الحفظ واما على تقدير بقاء الحفظ فهو وان اشار
الى تميز العبد عن الحق ببيان الفرق بين الحفظين لكنه اعاده مرة اخرى لزيادة
تفصيل فقال ولا ابدان تميز مع بقاء الحفظ لجميع الصور لحفظه صورة واحدة
منها فى الحضرة التى ما غفل عنها فهذا حفظ لما خلق بالتضمن اى حفظ صورة ما
خلق فى حضرته انما وقع فى حفظ صورته اخرى فى حضرة اخرى وحفظ الحق ما خلق
ليس كذلك بل حفظه لكل صورة على التعيين وهذه مسئله اخبرت من جانب الحق
تعالى انه ما سطرها احد فى كتاب لا انا ولا غيرى الا فى هذا الكتاب فهى يتيمة
الوقت وفريدة فاياك ان تغفل عنها وعلل رضى الله عنه الوصية بعدم الغفلة
عن هذه المسئله بقوله فان تلك الحضرة التى يبقى لك الحضور فيها مع الصورة
اى صورة ما خلقته مثلها اى مثالها وشانها مثل الكتاب الذى قال الله تعالى
فيه اى فى شانه ما فرطنا فى الكتاب من شىء واذا لم يفرط فيه من شىء فهو الجامع
للواقع فى الماضى والحال وغير الواقع الذى يقع الى الابد فى الاستقبال فكذلك
تلك الحضرة جامعة للصور الواقعة فيها وللصور الغير الواقعة فيها الواقعة
فى سائر الحضرات فانها كالاثر من الحضرات التى فوقها فنعرف بها كما يعرف المؤثر بالاثر
وكالمؤثر بالنسبة الى الحضرات التى تحتها فنعلم بها كما يعرف الاثر بالمؤثر ونقول الحضرات
كلها صور للحقائق الالهيه مرتبة بعد مرتبة فكل واحدة منها متحدة مع سائرها من
حيث تلك الحقائق فمعرفة كل واحدة منها على ما هى عليه يستتبع معرفة الباقى فالحضرة
الخاصة التى يحضر معها العارف مثلها مثل الكتاب الذى لم يفرط فيه من شىء ولا يعرف
معرفة ذوق ووجدان ما قلناه من عدم التفريط فى الكتاب من شىء ومماثلة الحضرة
الخاصه التى يحضر معها العارف لذلك الكتاب الا من كان قرآنا فى نفسه جامعا للحضرات
كلها بحقيقته واحدا احكامها فى ذاته وانما يعرف من كان قرآنا فى نفسه ما قلناه
فان المتقى الله بمعنى المتحقق بحقيقة الاتقاء الحائز بالتحقق بها مرتبة الجمعية القرآنية

فان

فان الحقيقة الاتقاء هى اتخاذ العبد الحق سبحانه وقاية لذاته وصفاته و
افعاله بانضيافها اليه سبحانه وانقطاع نسبتها من العبد وليست الجمعية
القرآنية الا ذلك يجعل الله له فرقانا اى نورا فى باطنه فارقا بين الحقائق التى من
جملتها ما قلناه فلا جرم يعرفه وهو اى الفرقان الذى يجعله الله للمتقى مثل ما
ذكرناه اى واحد من جزئياته مما ذكرناه فيما تميز اى فى معنى تميز من العبد من الرب
وهذا الفرقان ارفع فرقان لان الفرق اما بين الحقائق الالهيه والكونيه او بين
الحقائق الالهيه فقد بان تميز بعضها عن بعض وبين الحقائق الكونيه كذلك
ولا شك ان الفرق الاول ارفع رتبة من الآخرين فانه لو لم يفرق بين الحق والخلق لادى
ذلك الى مفاسد كثيرة بخلاف الآخرين فوقتا اى فى مقام الفناء فى الله يكون العبد الكامل
ربا بلا شك لانه هار جهة عبوديته فى ربوبيته ووقتا اى فى مقام البقاء بعد الفناء
يكون العبد الكامل ان ضعبدا محضا بلا افك فى ادعاء عبديته فانه اذا كان فيه
شائبة ربوبيه فادعاء عبديته افك فان كان عبدا محضا من غير شائبة ربوبية
فيه كان بالحق اى بسبب ظهور الحق فيه وفنائه فى الحق تعالى واسعا فى عيشه من غير
ضيق فيها فانه لا يطالب بشىء حتى يقع فيه ضيق بالعجز عن الاتيان به وان كان ربا
كان فى عيشة ضنك اى ضيقة لانه يطالب بالاشياء ويعجز عن الاتيان بها فيقع فى
ضنك وضيق فمن كونه عبدا يرى اى يبصر عين نفسه من غير ان يرى للخلق معه علاقه
مطالبة وتتسع الامال منه بلا شك اى يقع امال الآملين اى اصحابها فى سعة من كونه
عبدا اى من اجل كونه عبدا لا ربا فانه اذا كان عبدا لا يطالبه الآملين بشىء بل يطالبون
الحق سبحانه فيظفرون بما مولاتهم فيقعون فى سعه من حصولها بخلاف ما اذا كان
ربا فانهم طالبوه باشياء لم يظفروا بها فيقعوا فى ضيق ومن كونه ربا يرى الخلق
كله يطالبه من حضرة الملك بضم الميم والملك بفتحها وهو القوة المراد بها الملكوت
بقرينة الملك وقوله من حضرة الملك والملك بيان الخلق كله ويعجز عما طالبوه بذاته
اى يكون ذلك العجز مسببا عن ذاته فان العجز والضعف من لوازم الممكن لذاته

فى هذه المسئلة

محقق يرى لاستقامة الوزن لبعض العارفين به اى بلحق او بهذا الحكم يكى
لعدم تمكنه من الاتيان بما يطالب به فكن عبد رب لا تكن رب عبده اى عبد
الرب فتذهب عن مقام العبودية الى المقام الربوبية او تزول او تضمحل ذلك
متلبسا بالتعليق فى النار اى نار الحرمان عن النجاح امال الآملين والسبك
اى ومتلبسا بالسبك اى الاذابة فيها ولهذه الابيات احتمالات اخر غير ذلك و
ليس المراد بما ذكرناه انحصار المراد فيه وبالله التوفيق فص حكمة علية فى كلمة
اسمعيلية وانما وصف الحكمة المنسوبة الى اسمعيل عليه السلم بكونها علية لما شرف
الله تعالى اسمعيل به من قوله وجعلنا له لسان صدق عليا ولانه كان صادق الوعد
وذلك دليل على علو الهمة ولانه كان مرضيا عند ربه وذلك مقام عال ولانه كان
وعاء للوجود المحمدى المعتلى على الموجودات كلها ولما كان اسحق من ولدى ابراهيم عليهم السلم
ابا الانبياء كثيرين واسمعيل ابا لخاتم الانبياء وللخاتم التاخر فى الوجود وان كان
متقدما فى الرتبة اخر الكلمة الاسمعيلية عن الاسحقية وحيث كان المذكور فى شانه
عليه السلم صفتين صفة العلو وصفة الرضا ومحتدها من الجناب الالهى نسبتان
الوحدة الذاتية والجمعية الاسمائية اشار اليهما بقوله اعلم ان مسمى الاسم الله
احدى بالذات اى لا كثرة فيه من حيث ذاته وانما قال الاحدى لا احد مبالغة فى احديته
كالاحمرى لانها صفة سلبية لا تقتضى معنى زائدا على الذات فاحديته بحيث ليس فيه
اثنينية الصفة والموصوف كل مجموعى اذا لوحظ متقيدا بالاسماء وهذه هى المرتبة
الالهية المستجمعة لجميع الاسماء والصفات فالتميز بين هاتين المرتبتين انما يكون
بحسب التعقل فحسب واما بحسب الخارج فليس الا الوحدة الصرفة التى ليس فيها شائبة
كثرة اصلا وكل موجود فما له من الله لا احدية جمع الاسماء الا الاسم الذى هو ربه
خاصة منه انتشأت عينه الثابتة وبه ظهر فى الوجود روحا ومثالا وحسا وعليه
ترتب احواله فيها واليه معاده كما انه منه مبداه يستحيل ان يكون له اى لكل موجود
الكل اى كل الاسماء الداخلة تحت المرتبة الالهية الا الانسان الكامل

فان

فان له احدية جمع الاسماء هذا اذا اريد بالاسماء كلياتها واما اذا كان محمولا
على معنى اعم بحيث يشمل الاسماء الجزئية المتشخصة بتشخص المربوبات ايضا فلا حاجة
الى هذا الاستثناء الا انه فيما سيأتى نوع نبوة منه واما الاحدية الالهية اى
احدية مسمى الله فما للواحد فيها مع بقائها على حالها قدم بان يكون له منها
جزء او حصة يتقدم عليه لانه لا يقال الواحد منها شى جزءا كان او حصة ولا لآخر
منها شى كذلك لانها لا يقبل التبعيض تجزئة كان او تحصيصا لانها ليست الا
اعتبارا مسقطا للاعتبارات كلها ولا بد من صيرورتها حصصا واجزاء من
اعتبار صحة انضياف الامور الخارجية اليها وانقسامها الى الامور الداخلة فيها
وكل ذلك ينافى الاحدية والحقيقة المطلقة الالهية لا تتجزى ولكنها تتحصص فى كل
شى حصة منها هى بكليتها سارية فى الكل من غير تجزئة فاحديته مجموع يعنى اذا كانت
الاحدية الالهية لا يقبل التبعيض فالاحدية مسمى الله مجموع اى مجموع اسماء فصلت
فى المرتبة الواحدية كله اى كل ذلك المجموع مندمج فيه بالقوة اما انه مندمج فيه
فلانه مرتبة الاحدية اجمال مرتبة الواحدية واما كونه بالقوة فلانه اذا اخرج ذلك
المجموع من القوة الى الفعل انقلبت الاحدية واحدية فقوله احديته مبتدا ومجموع
خبره وكله مبتدا آخر وبالقوة خبره والجملة صفة لمجموع والسعيد عند ربه
من كان مرضيا عند ربه وما ثمة اى فى الوجود الا هو مرضى عند ربه لانه اى
المربوب هو الذى يبقى عليه اى على الرب ربوبيته اى ربوبية الرب اذ لولا المربوب
لعدم الرب من حيث هو رب ويمكن ان يقال المراد ان الرب يبقى على المربوب ربوبيته
الرب وربوبية المربوب اى وجوده وما يتبعه من الاحكام فهذا الابقاء دليل
على رضى الرب عنه اذ لو لم يرض بوجود المربوب وماله وما يصدر عنه لما ابقاه
فهو اى المربوب مرضى عنده اى عند ربه فهو سعيد عند ربه وانما قيدنا السعيد
فى الموضعين بقوله عند ربه لان للمربوب سعادتين احدهما سعادته بالنسبة
الى ربه واخرهما سعادته بالنظر الى نفسه واحواله فالاولى كونه بحيث يتاتى عنه

ما خلق له ويظهر فيه احكام ربه على وجه يرضى ربه ولا يخفى ان كل موجود
مرضي سعيد بهذا المعنى ولا يتصور فيه الشقاوة الا بالقياس الى رب مربوب آخر
لم يكن لهذا الموجود صلاحية مظهرية احكامه كما سيشير رضي الله عنه الى هذه الشقاوة
فيما بعد والثانية كونه على حالة يتنعم ويتلذذ بها ولا شك ان المربوب بهذا الاعتبار
ينقسم الى السعيد والشقي وبهذه السعادة والشقاوة حكمت الشريعة الحقة ولا يشمل
هذه السعادة كل مربوب الا مآلا على ما ذهب اليه الشيخ رضي الله عنه والحكم على المربوب
المرضي مطلقا لا يصح الا بالسعادة الاولى فلذلك قيدنا السعيد بما قيدناه ولهذا
اي لان المربوب هو الذي يبقى عليه الرب ربوبيته قال سهل يعني الشيخ الامام سهل
بن عبد الله التستري رضي الله عنه ان للربوبية سرا وهو اي ذلك السر انت من حيث
انك مربوب فان المربوبية سر الربوبية ضرورة ان كل واحد من المتضايفين لازم
للآخر واللازم للملزوم سر يظهر منه فقوله وهو انت ان كان من كلام الشيخ رضي الله
عنه وهو الظاهر كما يشهد به كلام الفتوحات حيث قال فيها اظهروا عن البلد اي تفرقوا
عما طلب كل عين موجودة بالوجود العيني عنه وهو قول الامام للالوهية سر لو ظهر
لبطلت الالوهية فقوله بما طلب بصيغة الغيبة على اسناد الفعل الى لفظ انت عوزا
وان كان من كلام سهل رضي الله عنه فالامر ظاهر لو ظهر اي لو زال ذلك السر عن الوجود
في الصحاح هذا امر ظاهر عنك عاره اي ذاهب لبطلت الربوبية ضرورة زوال احد
المتضايفين وبطلانه بزوال الآخر وبطلانه ويمكن حمل كلام الامام على ظاهره بحمل
الظهور على معناه المشهور كما يدل عليه مقابلته للستر ويراد بسر الربوبية انه اي
الرب هو الذي ظهر بصورة المربوب فتحققت نسبة الربوبية فلو ظهر هذا السر
بظهور الرب بوحدته الحقيقية لبطلت الربوبية لان في الربوبية لا بد من الاثنينية
وادخل لو في هذه الشرطية وهو حرف امتناع لامتناع اي يدل على امتناع امر
وهو ههنا بطلان الربوبية لامتناع امر آخر هو زوال السر الربوبية وهو اي
ذلك السر الذي هو عين كل موجودة لا يظهر اي لا يزول عن الوجود بل يمتنع زواله

عن الوجود بالكلية وان زال عن بعض المراتب فلا تبطل الربوبية بل يمتنع بطلانها
لامتناع ظهور ستر الربوبية وزوالها لانه لا وجود لعين مربوبة هي سر الربوبية
الا بربه اي الا بربوبية ربه فوجودها شرط ربوبيته والعين المربوبة المشروط
وجودها بربوبية الرب موجودة دائما فالربوبية التي هي شرط وجودها
لا تبطل دائما ضرورة دوام عدم بطلان الشرط بدوام وجود المشروط
وقوله دائما ظرف للنفي لا للمنفي ولما فرغ رضي الله عنه عما وقع في البين من كلام
سهل رضي الله عنه وبيان معناه رجع الى ما كان بصدده بعد ما ذكر اولا ان كل
مربوب مرضي بقوله وكل مرضي محبوب بالنسبة الى من هو راض عنه ومحب له
وكل ما يفعل المحبوب محبوب للمحب فكل ما يفعل المرضي محبوب ومعلوم انه كما كان
كل مرضي محبوبا كذلك كل محبوب مرضي فكله اي كل ما يفعل المحبوب مرضي فقوله من حيث
كان تفرع هذه النتيجة على ما سبق لا يتم الا بملاحظة المقدمة القائلة بان كل محبوب
مرضي وهي قد طويت عن البين فبقي في النتيجة نوع خفاء بينها بما يعمها وغيرها
فقال لانه لا فعل للعين الممكنة بل الفعل لربها فيها فهي محل لظهور الفعل لا الفاعل
فاطمأنت اي سكنت العين الممكنة عن ان يضاف اليها فعل على وجه الفاعلية
فكانت راضية بما يظهر فيها وعنها من افعال ربها والمراد برضاها حسن قبولها
لظهور تلك الافعال وتمكينها ربها من اظهارها فيها وكذلك كانت مرضية
تلك الافعال للحق سبحانه لان كل فاعل وصانع راض عن فعله وصنعته فانه
وفى فعله وصنعته اي اعطاهما بالتمام والكمال حق ما هي عليه اي حق ما هذه
الصنعة عليه عند تقدير الفاعل ومشيته اياها من مراتب التمامية والكمال
وحيث كان الفعل والصنعة امرا واحدا افرد الضمير وانثه لارجاعه الى ما هو
اقرب منهما ثم ايده رضي الله عنه ما ادعاه من ان الحق سبحانه وفى فعله وصنعته
حق ما هي عليه بقوله تعالى اعطى كل شيء بالشيئية الوجودية خلقه اي ما قدر
له في مرتبة شيئيته الثبوتية من الاحكام والآثار الكمالية ثم هدى اي بين انه

فلا يعطى ذلك الشيء النقص عما قدر له ولا الزيادة عليه

اعطى كل شيء خلقه وكان اسمعيل عليه السلم بعثوره واطلاعه على ما ذكرناه
من كون الكل ذا آثار وضلا مرضيا لله سبحانه وانه وفق فضله وصنعه حق ما هي عليه
عند ربه مرضيا فان ذلك العثور من جملة احوال يقتضيها ويرتضيها ربه فيه وبامثاله
كان عند ربه مرضيا وكذا اى كما ان اسمعيل عليه السلم عند ربه مرضي كذلك كل موجود
عند ربه مرضي ولا يلزم اذا كان كل موجود عند ربه مرضيا فيكون عنده سعيدا
على ما بيناه ان يكون مرضيا عند رب عبد آخر وسعيدا عنده فلا يلزم ان يكون
العبد المضل مرضيا وسعيدا عند رب عبد الهادي وبالعكس اذ كل واحد منهما
سعيد بالنسبة الى ربه شقي بالنسبة الى رب الآخر وليست هذه السعادة والشقاوة
ما حكمت به الشريعة فان عبد الهادي سعيد مطلقا بحكمها وعبد المضل شقي
مطلقا وانما قلنا لا يلزم ان يكون المرضي عند رب مرضيا عند رب آخر لانه اى كل
موجود ما اخذ الربوبية الا من كل مجموعي وهو احدية جمع اسماء الربوبية لا من اسم
واحد بعينه ليلزم ان يكون المرضي عند ربه مرضيا عند رب عبد آخر لاتحادهما
فما تعين له اى لكل موجود من ذلك الكل المجموعي الا ما يناسبه وما يناسب
استعداده من الاسماء المخصوصة فهو اى ذلك المتعين ربه ولا ياخذه اى الرب
احد من حيث احديته الذاتية بل من حيث جمعيته الالهية ولهذا اى لعدم تعين
الرب لكل احد من مجموع الاسماء الا ما يناسبه لا الذات من حيث احديتها منع اهل
الله التجلي في الاحدية اى حكموا بامتناع التجلي في مرتبة الاحدية فان التجلي بنسبة
يقتضي اثنينية المتجلي والمتجلى له المتغايرين ذاتا او اعتبارا وهي تنافي الاحدية
وهي مجمل ما فصله رضي الله عنه بقوله فانك ان نظرته به كما في قرب الفرايض
بان يقع المراد بضمير التاء وهو انت عن البين ولم يكن احد طرفي نسبة التجلي فهو
الناظر نفسه فما زال نفسه ناظرا نفسه وان نظرته بك بان تكون انت الناظر
كما في قرب النوافل فزالت الاحدية بك وان نظرته به وبك بالجمع بين الاعتبارين
كما في قرب الفرايض والنوافل معا فزالت الاحدية على هذا التقدير ايضا وانما زالت

الاحدية

الاحدية في الصورتين الاخيرتين لان ضمير التاء في نظرته يعني المراد به فيهما
حيث لم يقع عن البين بالكلية ما هو عين المنظور المشار اليه بضميرها فان
الناظر فيهما العبد والمنظور الرب فلا يبقى شيء من هذه الصور الثلث من وجود
نسبة ما اقتضت امرين ناظرا ومنظورا متغايرين بالذات وبالاعتبار فزالت
الاحدية في كل صورة وان كان الحق لم ير الا نفسه بنفسه في الصورة الاولى ومعلوم
انه في هذا الوصف اى رؤيته نفسه بنفسه في الصورة الاولى ناظر من وجه منظور
من وجه فهما متغايران بالاعتبار فزالت الاحدية ايضا فالمرضي لا يصح ان يكون
مرضيا وسعيدا مطلقا اى بالنسبة الى جميع الارباب بل يكون مرضيا وسعيدا
بالنسبة الى ربه فقط الا اذا كان جميع ما يظهر به اى بالمرضي من فعل الرب الرضي
اى رب كان من الارباب بحيث لا يشذ شيء منها متحققا فيه اى في المرضي كالانسان
الكامل فانه احدية جمع مظهريات جميع الارباب وافعالها فيكون مرضيا وسعيدا
على الاطلاق لا من وجه دون وجه ففضل اسمعيل عليه السلم غيره من الاعيان
يعني اعيان الاناسي الكاملين وغيرهم بما نعته الحق به ونص عليه من كونه
عند ربه مرضيا اى مطلقا فانه سبحانه ما نص على ذلك في احد غيره وكذلك
كل نفس مطمئنة مستقرة على الكتاب مراضي الحق فضلت غيرها من الانفس
بتنصيص الحق على كونها مرضية حيث قيل لها يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى
ربك الذي هو موطنك الاولي فيكون ذهابك اليه رجعة فما امرها الحق سبحانه
في هذا القول ان ترجع الا الى ربها الذي ناداها بقوله يا ايتها النفس المطمئنة
ودعاها بقوله ارجعي الى ربك اليه لتعرفه فعرفته من الكل اى من كل الارباب
بما ظهر فيها من افعاله وآثاره راضية مرضية اى ارجعي الى ربك راضية منه
مرضية له فادخلي في عبادي المختصين بي بدلالة ياء الاضافة حيث ما لهم من
هذا المقام اى مقام العبودية المحضة فالعباد المذكورون هنا كل عبد
عرف ربه تعالى واقتصر عليه ولم ينظر الى رب غيره والا لم يكن عبدا محضا

لربمع احدية العين اى احدية عين الارباب واتحادهم بالذات وقوله رب
غيره اما بالاضافة على ان يكون الضمير راجعا الى كل عبدا و بالوصفية على ان يكون
الضمير راجعا الى رب لا بد من ذلك المذكور من الاوصاف لكون العبد مرضيا عند
رب او لا بد من احدية العين مع تعدد الارباب وادخلي جنتي التي هي ستري بكسر
السين وهو ما يستر به وفي بعض النسخ التي بها ستري بفتح السين وانما فسر
الجنة بالستر لانها فعلة من الجن وهو الستر وليست جنتي التي هي ستري سواك
فانت تسترني من حيث اطلاق بذاتك من حيث تعينك وانما تسترت بك لا عرف
بك من حيث تعينك لانه لا يمكن ان اعرف من حيث الاطلاق فلا اعرف الا بك من حيث
تعينك كما انك لا تكون اى لا توجد الا بي من حيث الاطلاق فمن عرفك حق المعرفة عرفني
فان حقيقتك ليست الا انا الا فرق بيني وبينك الا بالاطلاق والتقييد وانا الا اعرف
فان العقل والكشف قاصر ان تعرف كنه حقيقتي فانت لا تعرف فان حقيقتي ماخوذ
في حقيقتك قال الشيخ رضي الله عنه ولست اعرف من شيء حقيقته وكيف اعرفه و
انتم فيه وقال الآخر هذا الوجود وان تعدد ظاهرا وحياتكم ما فيه الا انتم
انتم حقيقة كل موجود بدا ووجود هذي الكائنات توهم فاذا دخلت جنته
وهي نفسك دخلت نفسك فتعرف نفسك فان الدخول فيها لا يتم الا بالعلم
والمعرفة وفي بعض النسخ فاذا دخلت نفسك فتعرف معرفة اخرى غير المعرفة
التي عرفتها اى نفسك بهذه المعرفة حين عرفت ربك بمعرفتك اياها فتكون صاحب
معرفتين بربك فالمعرفة الاولى معرفة به من حيث انت اى من حيث انك موجود
مغاير له متميز عنه موصوف بالكمالات الفائضة منه عليك فهي لك على سبيل
العارية وله على الاصالة او من حيث انك عاجز فقير منبع للنقائص والشرور
وربك قادر غني معدن الكمالات والخيرات والمعرفة الثانية معرفة بربك
اى بسببك لكن من حيث هو اى من حيث انك عينه الذي ظهرت بصورتك لتكون
مظهرا من مظاهره الذي ظهر بها لا من حيث انت اى من حيث انك ممتاز عنه مغاير له

كما

كما في المعرفة الاولى فانت عبد وانت رب لمن له فيه انت عبد اى لمن انت عبده
له فيه الضمير الاخير راجع للموصول فان كل موجود متحقق في الوجود للحق ظاهر
فيه لانه كالمرآة له فكل ما ثبت له ايضا كالعبودية وغيرها انما يثبت له فيه
واثبات الربوبية للعبد بالنسبة الى الرب انما هو باعتبار ابقاء الربوبية عليه كما سبق
وانت رب وانت عبد لمن له في الخطاب يعني خطاب الست بربكم عهد منك اليه
بالاعتراف بربوبيته كما يدل عليه حكاية الحق عن المخاطبين بقوله قالوا بلى فكل عقد
اى كل عهد او كل عقيدة عليه شخص يكون ذلك العقد بينه وبين ربه الخاص عليه
اى يحل ذلك العقد يخالفه من سواه عقدا اى يخالفه عقده لكون ذلك العقد
صادرا من سوى ذلك الشخص فان لكل شخص عقدا مخصوصا بحسب استعداده
يخالفه وينافيه عقد مخصوص آخر وجعل بعض الشارحين لفظة من في قوله من
سواه مفتوحة الميم على ان تكون موصولة وقال معناه كل عقد اى اعتقاد عليه
شخص كله من سواه فهو عقد اى قيد لا يرتجى انشراح الصدر منه ولما حكم رضي
الله عنه فيما سبق بكون كل من الرب والمربوب راضيا مرضيا كان محل ان يشير الى
معنى قوله تعالى رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك لمن خشي ربه فقال فرضي الله
احد جمع الاسماء عن عبيده عن كل عبيد عبيد باعتبار الاسم الخاص الذي ربه
فهم اى العبيد مرضيون اى كل عبيد مرضي للاسم الخاص به وذلك لا ينافي عدم كونه
مرضيا لاسم آخر كما يدل عليه قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر ورضوا اى
العبيد عنه اى عن الله كل عن اسمه الخاص به بحسن قبوله لظهور آثاره واحكامه
فهو اى الله مرضي لهم فتقابلت الحضرتان حضرة الربوبية وحضرة العبودية
المفهومتان من قوله تعالى رضي الله عنهم ورضوا عنه تقابل الامثال فكل
واحدة منهما تماثل الاخرى وتشابهها في كونها راضية مرضية والامثال
اضداد ولا ضد في الوجود في نظر شهود صاحب مقام الجمع فلا مثل في الوجود
في نظر شهوده فينتفي عنده التقابل فلا يحكم كشفه به وانما قال الامثال اضداد

لان المثلين لا يجتمعان في محل واحد اذ حيث يجتمعان فيه لا يتميزان لان
تميزهما لا يكون الا بتميز المحل وما ثمة اى في مرتبة الامثال الا متميز فالمثلان
متميزان فلا يجتمعان فهما ضدان فما ثمة اى في حضرات الربوبية والعبودية
مثل فما في الوجود مثل لانحصار الوجود في تلك الحضرات واذا لم يكن في الوجود مثل
فما في الوجود ضد لان الاضداد امثال لتماثلها في الضدية وانتفاء المثل والضد
وان كان متفرعا على ما سبق لكنه رضى الله عنه استدل عليه لزيادة التوضيح بقوله
فان الوجود حقيقة واحدة تامة للكثرة والشيء لا يضاد نفسه لا في ضمن المماثلة
ولا في غيرها واذا ارتفعت الامثال والاضداد فلم يبق في الوجود الا الواحد الحق
لم يبق كان سواه فما ثمة شيء موصول بشيء آخر بالمماثلة ولا ثمة شيء بائن عن شيء
آخر بالمضادة بذا اى بما ذكرنا من الوحدة الصرفة جاء برهان العيان والكشف
فما اراه بعيني البصيرتين او البصر والبصيرة الا عينه الواحد بالوحدة الصرفة
المتكثر الغير بالامثال والاضداد اذ اعاين ولما نفى رضى الله عنه وجود الامثال
وتقابلها المستلزم نفيهما نفى المتقابلين اعنى الراضى والمرضى من الحق والخلق
وكان ذلك النفى نظرا الى شهود صاحب مقام الجمع اراد ان يثبتهما نظرا الى شهود
صاحب مقام الفرق بعد الجمع وبشر الى ان في الاية اشارة الى ان اثباتهما انما هو
بالنظر اليه لا مطلقا فقال اذ لك اى اثبات التقابل والحكم بكون الرب راضيا
والعبد مرضيا وبالعكس لمن خشى ربه ان يحتجب لغلبة شهود الوحدة عليه و   ان يكون هو
يرتفع التميز بينهما في نظر شهوده فيختل امر العبودية والربوبية وهذه الخشية
انما هي لعلمه بالتميز بين الرب وعبيده وبصيرورة ارتفاعه المفضى الى عدم بلوغه
الى المرتبة الكمال دلنا على ذلك التميز جهل اعيان ظاهرة في الوجود وفي النسخة
المقروءة على الشيخ رضى الله عنه لنا اى حاصل معلوم لنا دال على ذلك التميز
جهل اعيان ظاهرة بالخبر اى اخبر عالم فان ذلك الاختلاف بالجهل والعلم
يدل على التميز بين الموصوفين بهما فقد وقع التميز بين العبيد فقد وقع التميز

بين

بين الارباب لان اختلاف المعلولات يدل على اختلاف العلل وبين الارباب
وعبيدها ايضا لوجوب مغايرة العلل للمعلولاتها ولو لم يقع التميز بين الارباب
الوهى الاسماء لغير الاسم الواحد الالهى من جميع وجوهه بما يتميز به الاخر و
العز لا يتميز بالذل لكنه اى العز هو اى الذل من وجه الاحدية اى احدية الذات
كما تقول في الخبر اسم انه دليل اى دال على الذات المطلقة وعلى حقيقته اى حقيقة
ذلك الاسم وخصوصيته المميزة له عن سائر الاسماء من حيث هو اسم خاص متميز
عن ما عداه فالمسمى في جميع الاسماء واحد وان كانت الاسماء بحيث خصوصياتها
كثيرة فالعز هو الذل من حيث المسمى والذات والعز ليس الذل من حيث نفسه
وحقيقته التى هى مفهومه الخاص فان المفهوم مختلف في الفهم اى العقل
ذكل واحد منهما اى من العز والذل وان اتحد في الخارج فلا تنظر الى الحق وتعريه
اى تجرده عن لباس الخلق بان تجعله موجودا خارجيا مجردا عن التعينات الخلقية
منزها عن التقيدات المظهرية ولا تنظر الى الخلق وتكسوه سوى الحق اى تكسوه
لباس الغيرية بان تجعله مجردا عن الحق مغايرا له من كل الوجوه بل انظر الحق
في الخلق والخلق في الحق لترى الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة ولم يكن شهود
احدهما مانعا عن شهود الاخرى ونزهه في مقام احديته وتجرده عن المظاهر
وشبهه في مقام واحديته وتلبسه بالمظاهر وقم بالجمع بين التنزيه والتشبيه
في مقعد الصدق الذي ليس فيه شائبة كذب فان في التنزيه المحض تكذيبا بمقام
التشبيه وفي التشبيه الصرف تكذيب بمقام التنزيه ومقعد الصدق الذي
ليس فيه شائبة كذب هو مقام الجمع بينهما وكن في الجمع اى وبعد ما قدرت على
شهود الوحدة في الكثرة وشهود الكثرة في الوحدة من غير ان يمنع احدهما عن الاخر
فكن في الجمع وشهود الوحدة ان شئت وان شئت ففي الفرق وشهود الكثرة فانه
لا منافاة بينهما عندك تحز بالكل ان كل تبدى قصب السبق اى تحز وتجمع
بسبب هذه المقامات وجمعيتها ان تبدى اى ظهر وحصل لك كل واحدة

منها قصب السبق على من لم يحصل له هذه الجمعية فقوله تحز مجزوم على انه
جواب الامر وقوله قصب السبق منصوب على انه مفعول تحز ولا تفنى بحسب حقيقتك
التي هي الحق ولا تبقى بحسب تعيناتك التي هي شئون الحق وهو تعالى كل يوم هو في شان
ولا تفنى اي لا تحكم بفناء شي من تلك الحقيقة ولا تبقى اي لا تحكم ببقائه من حيث
تعيناتها والمعنى على انه لا تفنى في الحق سبحانه بنفسك بل بتجلياته الجلالية ولا تبقى
بعد فنائك فيه بنفسك بل بتجلياته الجمالية وكذلك لا تفنى اي لا توصل احدا الى
الفناء فيه بنفسك ولا تبقى احدا اي لا توصل احدا الى البقاء به بعد الفناء فيه بنفسك
بل المفني والمبقي هو الله سبحانه بتجلياته الجلالية والجمالية ولا يلقى عليك الوحي في
غيرا اي في صورة مغاير الحق مطلقا بل لا مغايرة الا من حيث الاطلاق والتقييد او في
صورة مغايرك مطلقا فان الحقيقة واحدة ولا مغايرة الا بحسب التعينات ولا تلقى
امضا على غير اي في صورة مغاير الحق سبحانه مطلقا او مغايرك مطلقا على ما عرفت
ولما اثنى الحق سبحانه على اسمعيل عليه السلم بصدق الوعد اراد ان يبين في حكمته اسراره
فقال الثناء انما يحقق بصدق الوعد واتيان الواعد بالموعود لا بصدق الوعيد
واتيان المتوعد بما توعد به اذ لا يثنى عقلا وعرفا على من يصدر منه الافات والمضار
بل على من يصدر منه الخيرات والمبرات والحضرة الالهية تطلب من العبيد حيث اخرجهم
من العدم الى الوجود وجعلهم مظاهر اسمائه وصفاته الجميلة الثناء المحمود وقوله ١٠
المحمود اما صفة كاشفة للثناء او مقيدة بناء على ان يطلق الثناء على اثبات الصفات
مطلقا فيثنى عليها اي على الحضرة الالهية بصدق الوعد واتيانها بالموعود لا
بصدق الوعيد واتيانها بما توعدت به بل بالتجاوز والعفو ليستلزم كذب الخبر الدال
على الوعيد والحضرة الالهية منزهة عن ذلك قلت لعل الشيخ رضي الله عنه ذهب
الى ان الوعيد ليس بخبر حقيقي بل هو تهديد وزجر اذ تقرر في العربية ان كلام الخبري
يجي لمعان كثيرة غير الاعلام والاخبار كالتلهف والتحسر والدعاء وغير ذلك
ثم استشهد رضي الله عنه على ان الثناء انما يكون بصدق الوعد لا بصدق الوعيد

بقوله

بقوله تعالى فلا تحسبن الله مخلف وعده رسله حيث خص نفي اخلاف الوعد
بالذكر في مقام الثناء ولم يقل مخلف وعده رسله ووعيده ولم ينف اخلاف
الوعيد ايضا ولا يخفى على الفطن ان هذه العبارة لا تقتضي وقوع الوعيد بالنسبه
الى الرسل فضلا عن ان يكون في القرآن حتى يرد ما اورده بعض الفضلاء من انه لم
يجي في القرآن المجيد وعيد للرسل صلوات الله عليهم وسلامه ويدل على انه
رضي الله عنه لم يقصد وقوع الوعيد بالنسبه الى الرسل قوله بل قال ويتجاوز
عن سيئاتهم فان ضمير الجماعه ليس عائدا الى الرسل فهو سبحانه وعد بالتجاوز
عن السيئات مع انه توعد على ذلك اي على اقتراف السيئات وهو لا يخلف وعده
بالتجاوز عن السيئات فيلزم اخلافه الوعيد على اقترافها فاثنى على اسمعيل عليه السلم
بانه صادق الوعد وقد زال الامكان اي امكان وقوع الوعيد في حق الحق سبحانه
لما فيه اي في الامكان من طلب المرجح يعني ما يرجح جانب الوقوع على اللاوقوع
ولا مرجح ههنا فان المرجح هو السيئات وهو متجاوز عنها فان قلت دخول
بعض عصاة المؤمنين النار وخلود الكافرين فيها كما يشهد القرآن وصرح
به الشيخ ايضا رضي الله عنه يدل على وقوع الوعيد فكيف يصح الحكم بزوال الامكان
قلت الوعيد حقيقة هو الاخبار بخلود التعذب بالنار لا التعذب مطلقا
فان التعذب الزائل في الحقيقة تطهير وتزكية للمعذب عن موانع اللطف والرحمة
فالاخبار به في الحقيقة وعد لا وعيد بخلاف التعذب الغير الزائل فانه لا اجر فيه
بالنسبة اليه فلم يبق الا صادق الوعد وحده وما الوعيد الحق اي لما توعد به الحق
وهو التعذب الغير الزائل عين تعاين وان دخلوا اي اهل الوعيد دار الشقاء
التي هي النار فانهم بالاخرة واقعون على لذة كان فيها اي في تلك اللذة نعيم مباين
نعيم جنان الخلد فقوله نعيم مباين مبتدا خبره قوله فيها المقدم عليه وقوله
نعيم جنان الخلد معمول للمباين فالامر في النعيمين من حيث كون كل واحد منهما
نعيما لمتلذ به واحد وبينهما اي بين النعيمين عند التجلي الواسع بحسب استعدادات

المتجلى لهم تبا ين فى الصورة فان نعيم اهل الجنه انما يظهر بصورة الحور و
الغلمان والولدان وغيرها ونعيم اهل النار بصورة النيران فانهم يلتذون
بها وان كان بعد انقطاع الازمان يسمى نعيم اهل النار عذابا من عذوبة طعمه
اخرا وذلك اى تسميته عذابا له كالقشر والقشر صان للبه عن تطرق الآفة
فكما ان القشر يصون لبه عن الافات كذلك العذاب لفظ يصون معناه عن
ادراك المحجوبين عن حقايق الاشياء اعلم ان لاهل النار الخالدين فيها كما يظهر
من كلام الشيخ رضى الله عنه وتابعيه حالات ثلث الاولى انهم اذا دخلوها
تسلط العذاب على ظواهرهم وبواطنهم وملكهم الجزع والاضطراب فطلبوا ان
يخفف عنهم العذاب او ان يقضى عليهم او ان يرجعوا الى الدنيا فلم يجابوا الى طلباتهم
والثانية انهم اذا لم يجابوا الى طلباتهم وطنوا انفسهم على العذاب فعند ذلك رفع
الله العذاب عن ظواهرهم بواطنهم وخبت نار الله الموقدة التى تطلع على الافئدة
والثالثة انهم بعد مضى الاحقاب الفوا العذاب وتعودوا به ولم يتعذبوا بشدته
بعد طول مدته ولم يتالموا به وان عظم الى ان آل امرهم الى ان يتلذذوا به ويستعذبوه
حتى لو هبت عليهم نسيم من الجنة استكرهوه وتعذبوا به كالجعل وتاذيه برائحة
الورد عافانا الله وجميع المسلمين عن ذلك **فص حكمة روحية فى كلمة**
يعقوبية الروح اما بضم الراء كما ذهب اليه صاحب الفكوك رضى الله عنه
واما بفتحها كما ذهب اليه بعض الشارحين وانما كانت هذه الحكمة المبنية
على قسمة الدين وذكر اقسامه واحكامه روحية لان المعانى الثلث التى هى للدين
اعنى الانقياد والجزاء والعادة انما هى من شان الروح المجرد المدبر للبدن وانما
كانت روحية بفتح الراء لان بكل واحد من تلك المعانى الثلثة يحصل الروح الدائم
السرمدى اما بالانقياد فان من انقاد لاوامر الحق واستسلم لوجهه وجد الراحة
القصوى فى العاجل والآجل واما بالجزاء فان من عرف ان الجزاء يترتب على اعماله واعمالهم
من مقتضيات ذاته استراح من الاعتراض على غيره فلا يحمد الا نفسه ولا يواخذ

الانفسه

الانفسه واما بالعادة فلانه من اعتاد بشى الفه ومن الالف يرتفع الكلفة
وفيه الراحة وانما اختصت بالكلمة اليعقوبية لتخصيص الحق سبحانه على يعقوب
عليه السلام حين حكى وصية ابراهيم بنيه بالاقامة على الدين الذى له نسبة خاصة
لكل من الروح والروح كما ذكرت اعلم ان الدين فى اللغة على ثلثة معان الانقياد
والجزاء والعادة وفى الشرع على ما شرعه الله لعباده من الاحكام او شرعه بعض
عباده واعتبره الله سبحانه فالشيخ رضى الله عنه قسمه بالمعنى الشرعى الى قسمين
وبنه على اعتبار المعانى الثلثة اللغوية فيه فقال الدين دينان احدهما دين
تعين وتقرر عند الله وعند من عرفه الحق تعالى من الانبياء بالوحى اليهم وعند
من عرفه من عرفه الحق من ورثتهم طبقة بعد طبقة بتبليغ الانبياء اليهم وثانيهما
دين تعين وتقرر عند الخلق موافقا لما شرعه الله سبحانه فى الغاية المرتبة
عليه من المعارف الالهية والكمالات النفسانية والمراتب الاخروية وقد اعتبره
الله سبحانه لهذه الموافقة فالدين الذى عند الله هو الذى اصطفاه اى اختاره
الله واعطاه الرتبة العلية على دين الخلق والعامل فى الجار والمجرور اما الاصطفاء
او العلو على سبيل التنازع فقال تعالى مشيرا الى هذا الدين واصطفائه اياه و
وصى بها ابراهيم بنيه ويعقوب يا بنى ان الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن
الا وانتم مسلمون اى منقادون اليه اى الى ذلك الدين باطنا بالاذعان و
القبول وظاهرا بالعمل بما اقتضاه وانما وصاهم بالانقياد اليه لان الدين الذى
هو الاحكام الشرعية الوضعية لا يثمر سعادة ما لم ينقد اليه فهذه الوصية
يدل على اعتبار الانقياد الذى هو احد معانيه اللغوية فيه ولا يخفى عليك
ان عند اعتبار الانقياد فى الدين ينبغى ان يراد به الاحكام الموضوعة لا الانقياد
فانه لا معنى للانقياد الى الانقياد ثم اكد ذلك الاعتبار بقوله وجاء الدين فى قوله
تعالى ان الله اصطفى لكم الدين بالالف واللام للتعريف والعهد فهو اى الدين
المعرف بالالف واللام دين معلوم معروف معهود بين المتكلم والمخاطب

وهو اى الدين المعلوم المعروف ما يدل عليه قوله تعالى ان الدين عند الله
الاسلام وهو اى الاسلام الانقياد فالدين عند الله الانقياد وهذا الحكم من قوله
قوله عليه السلام الحج عرفة مبالغة فى اعتبار الانقياد فى الدين لا انه عين الدين فاذا كان
الالف واللام فى الدين الذى وصى به ابراهيم اشارة الى الدين الذى فى قوله ان الدين
عند الله الاسلام كان الانقياد معتبرا هناك كما انه معتبر ههنا فالدين عبارة
عن انقيادك اى عما شرعه الله من حيث انقيادك له فهو من هذه الحيثية من عندك
والذى من عند الله خاصة من غير مدخلية العبد فيه هو الشرع الذى انقدت انت
اليه اى ذات هذا الشرع من غير اعتبار معنى الانقياد فيه فالدين الانقياد اى ما شرع
من حيث الانقياد والناموس هو الشرع الذى شرعه الله من غير اعتبار معنى الانقياد
فيه وانما سمى ذلك ناموسا فان ناموس الرجل صاحب سره الذى يخصه بما يستره عن
غيره ولا شك ان الشرع سر مستور مضنون به على غير الانبياء فهو مختص بهم نزولا
فتسمى باسمهم من انصف بالانقياد بما شرع الله له فذلك الذى قام بالدين واقامه
اى انشاه كما امر به فى قوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى اوحينا
اليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه كما
تقيم الصلوة فالعبد هو المنشى للدين من حيث الانقياد والحق هو الواضع للاحكام
والانقياد عن فعلك فالدين من حيث الانقياد من فعلك فما سعدت الا بما كان
منك من الانقياد فكما اثبت السعادة لك ما كان من فعلك يعنى الانقياد فان بالانقياد
للاحكام الالهية يتصف العبد بالسعادة كذلك ما اثبت الاسماء الالهيه الفعلية
الا افعاله فان الحق سبحانه ما لم يخلق شيئا مثلا لم يتصف بالخالقيه واذا لم يتصف
الاسماء الالهيه بالفعليه على ما هو الظاهر من كلام الشيخ رضى الله عنه فالمراد
باثباتها اظهارها وهى اى افعاله انت يخاطب كل عين فلا يختص باله صلاحية الخطاب
من ذوى العلم ولهذا صرح ثانيا بما هو نص فى العموم فقال وهى اى افعاله المحدثات
فباثاره سمى الها وباثارك سميت سعيدا فانزلك الله تعالى منزلته فى التسمية بالاسماء

بواسطة

بواسطة الاثار اذا اقمت الدين وانقدت لما شرعه لك وسابسط فى ذلك
اى فى بيان معنى الانقياد بعد ان تبين الدين الذى عند الخلق الذى اعتبره
الله سبحانه فالدين سواء كان عند الله او عند الخلق كله لله فان ما عند الخلق
ايضا اعتبره الله سبحانه او هو على كلا التقديرين ما شرعه الله او العبد لكن من
حيث الانقياد والانقياد انما هو يكون لله والدين كله من حيث الانقياد منك
منك لانه ضرب من افعالك لا منه اى من الله سبحانه اى من مقام الجمع الاعلم
الا افعاله فان الاصل فى الافعال الصادرة من مقام التفصيل انما هو مقام
الجمع ثم شرع رضى الله عنه فى بيان الدين الذى عند الخلق فقال قال تعالى ورهبانية
ابتدعوها اى الطريقة التى اخترعها الراهبون وهم العلماء الزاهدون المنقطعون
الى الله من امة عيسى عليه السلام وهى اى الرهبانية النواميس الحكمية اى الشرايع
المشتمله على الحكمة الالهيه والمصلحة الدينية ولما كانت هذه العبارة شاملة
لما شرعه الله ايضا اخرجه بقوله التى لم يجى الرسول المعلوم فى عرف الجمهور و
انما قيد بذلك لان وسائط الفيض كلها رسل الله بها اى بتلك النواميس فى
حق العامة لا الخاصة فقط كالدين الذى عند الخلق وقيد بذلك تنبيها
على ان ما جاء به النبى لا يكون مختصا ببعض من الامه بالطريقة الخاصة بالانبياء
المعلومة فى العرف وهى طريقة الوحى الجلى وانما قيد بذلك لان ما جاء به الرسول
لا بالطريقة الخاصة من الانبياء بل بالطريقة الشاملة للاولياء ايضا هو من الرهبانية
المبتدعة ولا يخفى عليك انه اذا كان الدين الذى عند الخلق هى النواميس الحكمية على
الوجه الخاص ينبغى ان يكون الدين الذى عند الله ايضا تلك النواميس على وجه آخر
لا الانقياد اليها فلما وافقت الحكمة والمصلحة الظاهرة فيها اى فى ذلك
النواميس الحكم الالهى الذى هو الدين عند الله فى الامر المقصود بالوضع المشروع
الالهى وهو تكميل النفوس علما وعملا اعتبرها الله سبحانه اعتبار ما شرعه
من عنده تعالى وما كتبها اى ما فرضها الله عليهم ولما فتح الله بينه وبين قلوبهم

ان شاء الله ما يقيم العافية

باب العنايه والرحمة من حيث لا يشعرون اى من الوجه الخاص الذى لم يكن
لهم شعور به جعل فى قلوبهم تعظيم ما شرعوه يطلبون بذلك التعظيم او بما
شرعوه رضوان الله على غير الطريقة النبوية المعروفة اى المعلومة بالتعريف اى بتعليمها
بالوحى الالهى والمراد بطلبهم على غير الطريقة النبوية انهم اتوا بامور زائدة على الطريقة
النبوية موافقة لها فى الغاية والغرض ما فرضها الله عليهم كالامور التى التزمها
الصوفيه فى هذه الامة من غير ايجاب من الله سبحانه كتقليل الطعام وكثرة الصيام
والاجتناب عن مخالطة الانام وقلة المنام والذكر على الدوام وفى بعض النسخ على
الطريقة النبويه وهو ايضا صحيح لان الطريقة المبتدعة لما كانت موافقة للطريقة النبوية
فى الامر المقصود منها فكانها هى فقال تعالى فما رعوها اى الرهبانية المبتدعة هؤلاء
الذين شرعوها من متبوعيهم والذين شرعت لهم من تابعيهم حق رعايتها الا ابتغاء
رضوان الله اعلم ان نظم الآية هكذا ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم الا
ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها فذهب اكثر المفسرين الى ان الاستثناء
منقطع يعنى نحن ما فرضناها عليهم لكن ابتدعوها ابتغاء رضوان الله والشيخ
رضى الله عنه نظر الى المعنى وقرره على ما قرره فان ابتداعها اذا كان لابتغاء الرضوان
ينبغى ان يكون رعايتها ايضا له فالتنبيه على هذا قرر المعنى على ما قرر لا انه جعل الا ابتغاء
استثناء متصلا من قوله فما رعوها حتى يلزم تفسير الاية على ما هو خلاف قواعد
العلوم العربية واذلك اى لابتغاء رضوان الله بها واعتقادا انها وسيلة اليه
اعتقدوا اى الرهبانية المبتدعة واحبوها فاتينا الذين آمنوا بها منهم اجرهم
وكثير منهم اى من هؤلاء الذين شرع فيهم اى فى شانهم هذه العبادة فاسقون
اى خارجون عن الانقياد اليها والقيام بحقها ومن لم ينقد اليها لم ينقد اليه مشرعه
هو الحق سبحانه فان مشرع الطريقة المبتدعة بالاصالة هو الحق سبحانه بما يرضيه
من اعطاء الخير والثواب وفى بعض النسخ ومن لم ينقد الى مشرعه لم ينقد اليه مشرعه
وتذكير الضمير لرجوعه الى الموصول واضافة المشرع اليه لملابسة ان الشرع

انما

انما هو لاجله وارجاعه الى الطريقة المبتدعة بتاويل الدين بعيد لكن الامر
اى الشان الالهى يقتضى الانقياد اى انقياد مشرعه اليه وان لم يكن بما يرضيه
وبيانه ان المكلف اما منقاد بالموافقة واما مخالف فالموافق المطيع لا كلام فيه
لبيانه اى لوضوح حاله او ظهور انقياد مشرعه اليه واما المخالف فانه يطلب
بخلافه الحاكم عليه نفوذ الحاكم مجبور على انه صفة للخلاف ومنصوب على انه مفعول
له اى بمخالفته الاسم الحاكم عليه من الله احد امرين اما التجاوز والعفو عن خلافه
ليظهر حكم اسم العفو والغفور واما الاخذ على ذلك الخلاف ليظهر حكم اسم المنتقم
والقهار ولا بد من احدهما لان الامر اى الامر المقتضى لاحدهما وهو استحقاق المكلف
المخالف حق ثابت فى نفسه ومقتضى الحق حق فعلى كل حال من العفو والاخذ قد صح
انقياد الحق الى عبده لافعاله وما هو عليه اى ولما هو عليه من الحال المقتضى لاحد
الامرين فالحال اى حال العبد هو المؤثر فى انقياد الحق له فمن هنا اى من اجل ان حال العبد
وصله موافقا كان او مخالفا هو المؤثر فى انقياد الحق له فكان انقياد الحق جزاء لفعله
كان الدين جزاء اى معتبرا فيه الجزاء فان الانقياد وعدمه يترتبان على الدين وعلى
الانقياد وعدمه يترتب الجزاء فتحقق معنى آخر من معانيه الثلثة وفسر الجزاء وقسمه
بقوله اى معاوضة بما يسر وبما لا يسر فبما لا يسر اى جزاء بما يسر مما يدل عليه
قوله تعالى رضى الله عنهم ورضوا عنه هذا جزاء بما يسر فانه رضى الله عنهم يسرهم
فيرضون عنه وجزاء بما لا يسر مما يدل عليه قوله تعالى ومن يظلم منكم نذقه عذابا
اليما هذا جزاء بما لا يسر فان اذاقة العذاب بما لا يسرهم بل يسوءهم وقوله تعالى
ونتجاوز عن سيئاتهم هذا اى التجاوز المفهوم منه جزاء ايضا فان التجاوز انما
بما نقضه حال من احوال العبد فهو جزاء له ولما لم يكن التجاوز جزاء للسيئات
كان فى كونه جزاء خفاء حكم عليه بانه جزاء ولم يقيده بقوله بما يسر لظهور كونه
منه ولا يخفى ان الجزاء بالرضوان بالنسبة الى المطيعين وبالتجاوز بالنسبة الى
العاصين فنبه بهذا الكلام على ان الجزاء بما يسر يتحقق بالنسبة الى الفريقين

اگر رود شادمان کردن
و شادمانش مر بنصر
تاج

ولا يختص بالاول فقد صح ان الدين هو الجزاء اى معتبر هذا الجزاء هنا نتيجة
لما سبق اى قد ثبت بما سبق ان الدين الذى اعتبر هنا الانقياد اعتبر فيه الجزاء ايضا
وكما ان الدين هو الاسلام والاسلام عين الانقياد اى انقياد العبد لما
شرع الله فقد انقاد اى فكذلك الحق سبحانه قد انقاد العبد الى ما يريد العبد فالى
ما لا يريد العبد فتحقق الانقياد من الطرفين وهو اى انقياد الحق اليهما هو الجزاء الانقياد
العبد وعدمه هنا اى جعل احد الفعلين من العبد والآخر من الحق سبحانه جزاء لما من
العبد لسان الظاهر في هذا الباب اى باب الجزاء وبيانه واما سره وباطنه
اى سر الجزاء وحقيقته الباطنة عن فهم اهل الباطن الظاهر فانه اى الجزاء تجلى اى تجلى
حال من احوال العبد وظهوره فى مرآة وجود الحق تبع الحال الآخر من احواله فالحال
الثانى باعتبار تبعيته للاول وترتبه عليه جزاء له فلا يعود على الممكنات من الحق الا ما
يعطيه ذواتهم للتقلب فى احوالها فان لهم فى كل حال صورة وجودية تناسبه و
تخالف الصور الوجودية التى لسائر احوالهم فيختلف صورهم لاختلاف احوالهم
فيختلف التجلى اى تجلى وجود الحق بهذه الصور لاختلاف الحال فيقع الاثر الذى هو
التلذذ او التعذب فى العبد بحسب ما يكون اى يوجد تجلى الوجود الحق بصور احواله
فان كانت صورة ملائمة له فهى خير والا فضده فما اعطاه الخير سواه ولا اعطاه
ضد الخير غيره وانما قال ضد الخير ولم يقل الشر تنبيها على ان الشر من حيث هو شر لا
يقبل الوجود بل من حيث نسبته الى الخير ومضادته المظهرة اياه كما قيل فبضدها
تتبين الاشياء بل هو منعم ذاته ومعذبها فلا يذمن فى ضد الخير الا نفسه ولا يحمدن
فى الخير الا نفسه فان كلا من الخير وضده انما هو صورة حال من احواله ظهرت فى مرآة
الوجود الحق بحسب علم الحق به وباحواله وعلم الحق به وباحواله لا يكون الا على ما هو عليه فى
نفسه فلله الحجة البالغة عليهم فى علمه بهم اذ العلم يتبع المعلوم فلا يتعلق به الا على
ما هو عليه فى نفسه وذلك سر القدر ثم السر الذى فوق هذا السر الذى ذكرنا فى هذه
المسئلة ان الممكنات لا تزال ثابتة على اصلها من العدم اى على اصلها الذى هو العدم

ماشمت

ماشمت رائحة الوجود فمن فى قوله من العدم بيانية وليس وجود الا وجود
الحق متلبسا بصور احوال ما هى عليه الممكنات فى انفسها واعيانها اى بصور
احوال تكون الممكنات عليها فقوله الممكنات تصريح للضمير واضافة الاحوال
الى الموصول بيانية فقد علمت من يلتذ بادراك ما يلائم ومن يتالم بادراك
ما لا يلائم فالملتذ والمتالم هو الحق سبحانه اذ لا التذاذ ولا تالم الا لمن وجود له
لكن بعد تلبسه بصور احوال الممكنات وتجليه بها وكذلك قد علمت ما يعقب كل حال
من الاحوال فانه من تجليات سبحانه بصورة حال تابع لحال آخر مترتب عليه وبه
اى بهذا التعقب سمى الجزاء عقوبة وعقابا فالعقوبة والعقاب ماخوذان من العقب
وهو اى استعمال العقوبة والعقاب سائغ بحسب اصل اللغة فى الخير والشر اذا كانا
مترتبين على امر آخر جزاء له غير ان العرف سماه فى الخير ثوابا وفى الشر عقابا ولهذا
اى لاجل ان كل جزاء حال يعقب حالا آخر سمى او شرح اى فسر الدين الذى هو الجزاء
بالعادة لانه اى لان صاحب الدين عاد عليه ما يقتضيه حاله ويطلبه حاله فالدين
الذى هو الجزاء هو العادة اعلم ان حاصل كلام الشيخ رضى الله عنه ان الدين الذى
وصى به ابراهيم بنيه الدين الذى هو الاحكام الوضعية الشرعية والمعانى الثلثة اللغوية
معتبرة فيه ايضا فانه يستتبع انقياد العبد له وجودا او عدما وعليه يترتب انقياده تعالى
للعبد فانقياد الشرع له جزاء الانقياده وجودا وعدما والجزاء فى الحقيقة عين الفعل
الذى هو جزاء له لكن فى صورة اخرى فيتحقق العادة التى هى العود لكنه قد وقع فى اداء
هذا المعنى مسامحات لعله اعتاده رضى الله عنه بالعبارة ووضوح المقصود عند
ذوى الفهم ثم استشهد على استعمال الدين فى معنى العادة بقول الشاعر فقال
وقال الشاعر كدينك من ام الحويرث قبلها اى عادتك ومعقول العادة ان يعود
الامر ثانيا بعينه الى حالته الاولى وهذا العود بعينه ليس ثمه اى فى صورة الجزاء فان
العادة بهذا التفسير تكرار ولا تكرار فى الوجود فكيف فى الجزاء فان الوجود الحق كما قال
ابو طالب المكى رحمه الله لا يتجلى فى صورة مرتين لكن العادة اى الامر الذى يعود حقيقة

واحدة معقوله لا تعدد ولا تكثر فيها الا في ظهورها في صور متماثلة شخصية
والتشابه في تلك الصور موجود فان كل واحدة من تلك الصور وان كانت مغايرة
في تشخصها للصور الاخرى لكنها باعتبار ان كل واحدة منها صورة شخصية للحقيقة
واحدة امثال واشباه وتكرار الاشباه باعتبار ما به التشابه عود بل تكرار ظهور
تلك الحقيقة في الصور المتشابهة ايضا عود فنحن نعلم مثلا ان زيدا عين عمرو في
الانسانية وما عادت الانسانية في نفسها اذ لو عادت لتكثرت وهي حقيقة واحدة
والواحد لا يتكثر في نفسه فمن هذه الحيثية لا تكرار ولا عود ونحن نعلم ايضا ان زيدا
ليس عين عمرو في الشخصية فشخص زيد ليس شخص عمرو ومع تحقق وجود الشخصية بما هو شخصية
اي تحققه في الاثنين فصل بينهما شبه فنقول في الحس عادت اي الشخصية والحقيقة
لهذا الشبه ونقول في الحكم الصحيح في العقل لم تعد لوحدة الحقيقة فما ثمة عادة
بوجه واعتبار يعني وحدة الحقيقة وثمة عادة بوجه واعتبار يعني تكثر الحقيقة
بصورها الشخصية وتشابه تلك الصور في كونها صورا شخصية لتلك الحقيقة
كما ان ثمة جزاء بوجه وهو كون الحال الثاني تبعا للحال الاول مترتبا عليه وما
ثمة جزاء بوجه وهو كون الحال الثاني حالة برأسها للعين الممكنة فان الجزاء الذي
هو الحال الثاني ايضا حال في الممكن برأسه من احوال عين الممكن تقتضيه عين الممكن
كسائر الاحوال من غير فرق غاية ما في الباب انه يقع عقيب حال آخر وهذا اي كون الجزاء
ايضا حالا تقتضيه عين الممكن كسائر الاحوال المسئلة اغفلها علماء هذا الشان
اي اغفلوا ايضاحها على ما ينبغي لا انهم جهلوها فانها من سر القدر المتحكم في
الخلائق وعلماء هذا الشان عالمون به فيكونون عالمين بها ايضا ولما فرغ
رضي الله عنه عن بيان الدين العرفي الشرعي الموصى به واعتبار معانيه الثلثة
اللغوية فيه اراد ان يبين نسبة الانبياء وورثتهم الذين يبلغون الى المامورين
ويكلفونهم به اليه والى المامورين به فقال واعلم انه كما يقال في الطبيب انه
خادم الطبيعة كذلك يقال في الرسل والورثة اي ورثتهم من العلماء انهم خادموا

الامر

الامر الالهي في العموم حيث يبلغونه الى المامورين المكلفين ويبعثونهم
في امتثاله بالترغيب والترهيب لكون نافذا فيهم الى غير ذلك وقوله في العموم متعلق
بقوله يقال اي القول بانهم خادموا الامر الالهي انما هو في عرف عموم الخلائق والنظر
الظاهر وهم اي الرسل وورثتهم في نفس الامر وعرف الخصوص خادموا احوال
الممكنات من الهداية والرشاد وامثالهما فانهم يظهرونها ممن يستعدلها
من الممكنات ويدرجونها في مراتب كمالها ويصونونها من اضدادها وانما جعل
خدمة احوال الممكنات فوق خدمة الامر الالهي لان الامر الالهي من مقتضيات احوال
الممكنات فما لم يقتض الممكنات توجه الامر الالهي اليها لم يتوجه اليها فهي اصل بالنسبة
اليه فخدمتهم اي خدمة الرسل والورثة من جملة احوالهم التي هم عليها في حال ثبوت
اعيانهم في علم الحق سبحانه فانظر ما اعجب هذا الامر من كون الاشرف خادما للاخس
ولما حكم رضي الله عنه بكون الطبيب خادما للطبيعة والرسل وورثتهم خدمة للامر
الالهي بل الاحوال الممكنات والمتبادر من الخدمة المطلقة ان يكون في جميع الامور وليس
الامر ههنا كذلك دفعه بقوله الا ان الخادم المطلوب بالذكر ههنا اي في هذا
المقام انما هو واقف عند مرسوم مخدومه اي ما رسمه المخدوم وعينه من احوال
ليخدم الخادم فيه ولا يتجاوز عنه الى غيره من الاحوال وليس خادما مطلقا اي في
جميع الامور بل فيما رسمه وعينه وذلك الرسم والتعيين من المخدوم اما بالحال
كما في الطبيعة فان الطبيعة لا تطلب بلسان حالها من الطبيب الا حفظ الصحة و
ازالة المرض لان خلقتها كذلك فلا يقتضي عند عروضها من الامور الغريبة الا ذلك
فالطبيب ما يخدمها في ذلك لا غير واما بالقول كالحق سبحانه فانه رسم لخادمي
امره بالقول ان يخدموه فما له وجه من الهداية لا مطلقا ثم بين ما ذكر من ان
الخادم المطلوب ههنا انما هو المقيد لا المطلق بقوله فان الطبيب انما يصح ان
يقال فيه خادم الطبيعة لو مشى بحكم المساعدة لها فانها اقتضت في حد ذاتها عرية
من العوارض الغريبة حفظ الصحة وازالة المرض لا انها اقتضت مطلقا فان الطبيعة

لانضياف العوارض الغريبة اليها قد اعطت اى اقتضت فى جسم المريض مزاجا
خاصا به سمى مريضا فلو ساعدها الطبيب خدمته من حيث اقتضاء المرض لزاد
فى كمية المرض بها اى بواسطة الطبيعة ايضا كما كان يحفظ الصحة ويزيل المرض
بواسطتها فانه لا يحقق تاثير فى طبيعة المريض صحة ومرضا الا بالطبيعة
وليس الطبيب مما يزيد فى كمية المرض بها وانما يردعها ويمنعها عما اقتضته
بواسطة العوارض الغريبة طلبا للصحة والصحة بعد المرض من الطبيعة ايضا
كالمرض بانشاء مزاج خاص آخر فى جسم المريض يخالف هذا المزاج الخاص الذى
به سمى مريضا فاذن ليس الطبيب بخادم الطبيعة مطلقا وانما هو خادم
لها من حيث انه يصلح جسم المريض ولا يغير ذلك المزاج الذى به سمى مريضا
الا بالطبيعة ايضا ففى حقها اى الطبيعة يسعى الطبيب ويخدمها من وجه خاص
وهو اعتبارها من حيث اقتضائها الصحة وازالة المرض غير خادم لاعتبارها
كلها لان العموم لا يصح فى هذه المسئلة لما عرفت فالطبيب خادم من وجه
خاص لا خادم على وجه العموم وكما ان الطبيب فى خدمة الطبيعة من وجه دون
وجه كذلك الرسل والورثة فى خدمة الحق سبحانه فهم فى خدمته من حيث امره
التكليفى وليسوا فى خدمته من حيث الامر الارادى الغير الموافق للتكليفى والحق آمر
على وجهين فى الحكم فى شان احوال المكلفين يحكم فى شانهم بالامر التكليفى ويحكم
فى شانهم بالامر الارادى او نقول يحكم فيهم بالامر التكليفى الموافق للارادى و
بالامر التكليفى المخالف له فيجرى الامر ويصدر من العبد بحسب ما يقتضيه ارادة
الحق لا بحسب ما يقتضيه امره التكليفى الا اذا كان موافقا للارادة وتتعلق ارادة
الحق به اى بما تقتضيه ارادته بحسب ما تقتضيه علم الحق ويتعلق علم الحق به اى بما
تقتضيه علمه على حسب ما اعطاه المعلوم من ذاته فما يجرى الامر من العبد
الا على حسب ما اعطاه من ذاته فما ظهر العبد والمعلوم الا بصورته التى هو
عليها فى الحضرة العلمية فالرسول والوارث خادم للامر التكليفى الالهى الواقع

بالارادة

بالارادة فى خدمته ما لم يتعلق ارادته بالامر التكليفى لم يقع ولا يلزم من ذلك تعلقها
بالمامور به لا خادم الارادة فان الارادة كثيرا ما تكون مخالفة للامر التكليفى
وهو خادم للامر التكليفى لا غير فهو اى الرسول والوارث يرد عليه اى على المكلف
ما يضره من الاخلاق والافعال بدا اى بالامر الالهى فانه مامور من الحق بهذا الرد
طلبا لسعادة المكلف واظهار الحالة فلو خدم الرسول والوارث الارادة
ما نصح المكلف لان خدمة الارادة تقتضى ان يترك الخادم المكلفين على ما هو المراد
منهم ولكنه نصحه فهو ليس خادما للارادة بل للامر التكليفى ولذلك نصح المكلف
بتبليغه اليه وتكليفه عليه وما نصح الا بها اعنى بالارادة التابعة للعلم التابع
للمعلوم فما نصح النبى والوارث الا بما تقتضيه عينه الثابتة فالرسول والوارث
كل واحد منهما طبيب اخروى للنفوس المكلفة يحفظ صحة الفطرة عليهم ويجتهد
فى ازالة ما يضادها منقاد لامر الله التكليفى حين امره فينظر فى امره تعالى وينظر
فى ارادته فيراه اى الحق قد امره يعنى العبد المكلف بما يخالف ارادته ولا يكون الا
ما يريد ولهذا اى لاجل انه لا يكون الا ما يريد كان الامر اى وجد وتحقق الامر
التكليفى فانه سبحانه اراد وقوعه فاراد الامر اى وقوعه فوقع وما اراد وقوع ما
امر به متلبسا بالمامور فلم يقع المامور به من العبد المامور فيسمى عدم وقوع
المامور به مخالفة ومعصية فلعين هذا العبد الثابتة فى الحضرة العلمية استعداد
التكليف فيتوجه اليه الامر التكليفى وليس لها استعداد الاتيان بالمامور به ولهذا
وقعت المخالفة والمعصية فان قلت ما فائدة الامر بما يعلم عدم وقوعه قلت
فائدته تمييز من له استعداد القبول ممن ليس له استعداد ذلك ليظهر السعادة
والشقاوة واهلهما فالرسول مبلغ للامر الالهى خادم له محرض على قبوله لا
للامر الارادى ولهذا اى لتخلف وقوع المامور به عن وقوع الامر به واتصاف المامور
به بالمخالفة والمعصية قال رسول الله صلى الله عليه وسلم شيبتنى هود اى سورة
هود واخواتها لما تحوى عليه سورة هود من قوله فاستقم كما امرت

فتشبيه قوله تعالى كما امرت فانه لا يدل ايضا ان الامر بها يوافق الارادة فيقع
المامور به فيتصف بالطاعة او يخالف الارادة فلا يقع المامور فيتصف
بالمعصية ولا يعرف احد حكم الارادة انها تعلقت بالمامور به او بنقيضه
الا بعد وقوع المراد الذي هو عين المامور به او غيره الا من كشف الله بصيرته
ورفع عنها الحجاب فادرك اعيان الممكنات في حال ثبوتها في الحضرة العلمية على ما
هي عليه فيها فيحكم عند ذلك الادراك عليها بما يراه من الاحوال والاحكام وهذا
الادراك والحكم قد يكون لآحاد الناس وهم الكمل من الانبياء والاولياء لا لكلهم
ويكون في اوقات مخصوصة لا يكون مستصحبا اي دائما في جميع الاوقات قال تعالى
خطابا لنبينا صلى الله عليه وسلم قل ما ادري ما يفعل بي ولا بكم اي فصرح بالحجاب
بقوله صرح على صيغة الامر عطف على قوله قل وتفسير له ويحتمل ان يكون على صيغة
الماضي عطفا على قال المقدر وليس المقصود من الكشف الواقع لبعض الناس
في بعض الاوقات الا ان يطلع العبد المكاشف ان يحصل له الاطلاع في امر خاص
شاء الله اطلاعه عليه لا غير كما قال تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء
فان قلت قوله صلى الله عليه وسلم فعلمت علم الاولين والآخرين يدل على عموم
الاطلاع وان كان في بعض الاوقات قلت لا نسلم ذلك فان ما يعلمه الاولون
والآخرون امر خاص بالنسبة الى معلومات الحق سبحانه ولو سلم عمومه فالمثبت
في الحديث علمه الكلي الاجمالي في مقام الروح والمنفي ههنا علمه التفصيلي في
مقام القلب والله تعالى اعلم

فص حكمة نورية في كلمة يوسفية

المراد بالحكمة النورية العلوم والمعارف المتعلقة بعالم المثال لانه عالم نوراني
وانما خصها بالكلمة اليوسفية لانه عليه السلام كان عالما بمراد الله من الصور المرئية
المثالية وكل من يعلم بعده ذلك فمن مرتبته يأخذ ومن روحانيته يستفيد
هذه الحكمة النورية اي العلوم والمعارف المتعلقة بعالم المثال الذي هو عالم نوراني
انبساط نورها اي حاصلة من انبساط نورها اي نور الكلمة اليوسفية التي هي روحانيته

على

على حضرة المثال المطلق والمقيد في حال النوم والمراد بانبساط نورها
عليها اطلاعها على الصور المتمثلة المرئية فيها وعلمها بما اراد الله سبحانه بها وهو
اي ذلك الانبساط اول مبادي الوحي في اهل العناية الكبرى الذين هم الانبياء
عليهم السلام لانه ما يراه الانبياء عليهم السلام اولا انما هو الصور المثالية المرئية في
النوم ثم يترقون للانس بالملك في المثال المطلق والمقيد في غير حال النوم لكي
مع قوتها في الحس تقول عائشة رضي الله عنها اول ما بدئ به رسول الله صلى الله
عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصادقة فهي من اقسام الوحي ولهذا قال صلى الله عليه وسلم
الرؤيا الصادقة جزء من ستة واربعين جزءا من النبوة وهي نصيب المؤمنين منها
فكان صلى الله عليه وسلم لا يرى رؤيا الا خرجت اي هذه الرؤيا مثل اي مع ما
عبرت به مثل فلق الصبح وفسر الشيخ رضي الله عنه قولها مثل فلق الصبح بقوله
تقول اي عائشة رضي الله عنها لا خفاء بها اي بالرؤيا التي كان صلى الله عليه وسلم
يراها فنبهت عائشة رضي الله عنها بين وقايع النبي صلى الله عليه وسلم فجملة
بعضها منها ما يحتاج المرئي فيه الى التعبير وبعضها بينة لا يحتاج فيها اليه
والى ههنا اي الى هذا المقام من التمييز بين النوم واليقظة بلغ علمها لا غير ثم
تقول عائشة رضي الله عنها وكانت المدة له اي لرسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك
اي في الوحي بالرؤيا الصادقة ستة اشهر ثم جاءه الملك في حضرة المثال والخيال
من غير نوم وما علمت عائشة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد
قال يعني ما تنبهت لمعنى قوله ان الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا فان النبي صلى الله
عليه وسلم عد الناس في حال اليقظة ايضا نياما وجعل ما يظهر لهم في الحس مثل ما يظهر
لهم في الخيال حين النوم فكما ان الصور المرئية في النوم محتاجة الى العبور منها الى حقايقها
الباطنة كذلك الصور المحسوسة ايضا فانها امثلة للصور المثالية وهي للارواح
المجردة واحوالها وهي للاسماء الالهية وهي للشئون الذاتية فكما يعرف العالم بالتعبير المراد
بالصور المرئية في النوم كذلك يعرف العارف بالحقائق المراد بالصور الظاهرة في كل مرتبة

فهو

فهم من قوله صلى الله عليه وسلم ان يقظة الناس نوم وعندنا مقدمة معلومة وهي
كل ما يرى في حال النوم من ذلك القبيل اي من قبيل ما رآه النبي صلى الله عليه وسلم في مدة
ستة اشهر في الاحتياج الى التعبير وان اختلفت الاحوال اي احوال النوم مات كانت حال النوم
المزاجي الحقيقي او حال النوم الحكمي فمضى قولها اي مقول عائشة رضي الله عنها ستة اشهر
اي مدتها كلها بل عمره صلى الله عليه وسلم كله في الدنيا بتلك المثابة اي بمثابة النوم قوله
تلك متعلق بقوله مضى انما هو اي عمره صلى الله عليه وسلم منام في عقب منام لان
الصور المتعاقبة المرئية فيه منامات متعاقبة يعبر العارف منها الى حقائقها وكل ما
ورد من هذا القبيل اي قبيل ما يرى في حال النوم فهو المسمى بعالم الخيال فالعالم كله خيال
قال رضي الله عنه انما الكون خيال وهو حق في الحقيقة ولهذا اي لكون الكل من عالم
الخيال سمي به يعبر وفسر التعبير بقوله اي الامر الذي يعني التعبير هو ان يقال الا
الذي هو في نفسه على صورة كذا ظهر في صورة بالتنوين غيرها بالجر على انها صفة
للصورة اي في صفة مغايرة للصورة التي هو عليها في نفسها فيجوز اي يعبر العابر من
هذه الصورة التي ابصرها النائم حقيقة او حكما الى صورة ما هو الامر عليه اي الى صورة
يكون الامر عليها فما موصولة واضافة الصورة اليه بيانية والضمير المرفوع
مفسر بالامر ان اصاب المعبر فظهور الامر في صورة مغايرة لما هو عليه في نفسه
كظهور العلم في المنام في صورة اللبن فعبر النبي صلى الله عليه وسلم في التاويل اي في الحكم
بان مآل الصورة المرئية في النوم اي شيء هو من صورة اللبن الى صورة العلم فتاول
صلى الله عليه وسلم اي قال مآل هذه الصورة اللبنية الى صورة العلم ثم انه صلى الله
عليه وسلم كان اذا اوحي اليه اخذ عن المحسوسات المعتادة فسجي اي ستر وغاب عن
الحاضرين عنده اي لم يبق له احساس بهم فان الغايب عن الشيء لم يكن له احساس به
فاذا سري اي رفع الوحي عنه رد الى ما غاب عنه واحس به فما ادركه اي الذي
اوحي اليه الا في حضرة الخيال المطلق والمقيد الا انه لا يسمى نائما لان النوم عرفا
ولغة ما يكون سببه امر من اجتنابا يعرض للدماغ وسبب هذا امر الهي يفيض على القلب

فيأخذه

فيأخذه عن المحسوسات وكذلك اذا تمثل له الملك رجلا فذلك المثل من حضرة
الخيال فانه اي الملك ليس برجل حقيقة فانه انسان ذكر وانما هو ملك فدخل في
صورة انسان ذكر فعبره اي الانسان الناظر في الصورة المرئية العارف بما يؤول
اليه حتى وصل الى الصورة الحقيقية فقال هذا جبريل اتاكم يعلمكم امر دينكم وقد
قال لهم ردوا الى الرجل فسماه اي جبريل بالرجل من اجل الصورة التي ظهر لهم جبريل
اي للحاضرين فيها اي في تلك الصورة ثم قال هذا جبريل فاعتبر الصورة التي مآل
هذا الرجل المتخيل اليها وهذه الصورة المعبرة هي الصورة الملكية فهو صادق
في المقالتين صدق للعين اي لمشاهدة العين الباصرة في العين الحسية
اي في الذات المحسوسة بالبصر الذي لجبريل والجار والمجرور اعني في العين الحسية متعلق
بصدق اي صدق في الحكم على الذات الجبريلية المحسوسة بانه رجل لمشاهدة العين
الباصرة له كذلك او صدق في انه رجل لظهور العين الجبريلية في العين الباصرة
التي هي من جملة الحواس كذلك وصدق في ان هذا المرئي في صورة رجل جبريل فانه
جبريل بلا شك من ظهر في صورة رجل وقال يوسف عليه السلام اني رايت احد عشر
كوكبا والشمس والقمر رايتهم لي ساجدين فراى اخوته في صورة الكواكب لمكان
الاهتداء بهم وراى اباه وخالته في صورة الشمس والقمر اي اباه في صورة الشمس
لكمال نورية بالنسبة الى اخوته وخالته في صورة القمر لاقتباس النور من ابيه الذي هو
كان كالشمس هذا الذي ذكرنا من رؤية هؤلاء في تلك الصورة من جهة يوسف
وبحسب اعطاء استعداده ذلك في القوة الخيالية وان لم يكن بحسب الشعور
والارادة ولم يكن له علم بما رآه الا بعد ان وقع ولو كان من جهة المرئي وبحسب شعوره
وارادته كظهور الملك على الانبياء في صورة من الصور وكظهور الكمل من الاولياء على
بعض الصالحين ايضا في صورة من الصور لكان ظهور اخوته في صورة الكواكب وظهور
ابيه وخالته في صورة الشمس والقمر معلوما مرادا لهم فلما لم يكن لهم علم بما رآه يوسف
كان الادراك من جهة يوسف في خزانة خياله وعلم يعقوب ذلك يعني ان هذه الرؤيا

من جهة يوسف لا من جهتهم وليس لهم شعور بذلك حين قصها عليه فقال
يا بنى لا تقصص رؤياك على اخوتك فيكيدوا لك كيدا حسدا عليك من حيث يحصل
لهم علم بما رايته من تفوقك عليهم وانقيادهم لك ثم بين يعقوب عليه السلم ابناءه عن
الكيد الذى اسنده لهم ولا والحصر اى ذلك الكيد بالشيطان وليس ذلك الا الحاق
الاعين الكيد فان الافعال كلها من الله فنسبتها الى الشيطان كنسبتها الى ابنائه وانما نسبها
الى الشيطان كيلا يوسف ليجتنب عن اسناد المنام اليه سبحانه وتيادب وباسنادها
الى ما هو مظهر لاسم المضل وليتزكى عن سوء الظن باخوته ترشيحا للنبوة التى تقررت فيه
فان النبوة لا يليق لها من سلامة الصدر وصفاء القلب ونقاء الباطن فقال ان
الشيطان للانسان عدو مبين اى ظاهر العداوة فان الابانة هى الظهور ثم قال يوسف
عليه السلم بعد ذلك فى آخر الامر حيث دخلوا مصر وخروا له سجدا هذا تاويل رؤياى
من قبل قد جعلها ربى حقا اى اظهرها فى الحس بعد ما كانت فى صورة الخيال فقال
النبى صلى الله عليه وسلم الناس نيام فجعل مرتبة الحس ايضا من قبيل النوم لانها صور
مرئية بازاء المعانى الغيبية والحقائق الالهية معبرة بها فكان قول يوسف عليه السلم
قد جعلها ربى حقا بمنزلة قول من راى فى نومه انه استيقظ من رؤيا رآها ثم
عبرها ولم يعلم انه فى النوم الذى هو اى فيه الرويا عينه بالجر على انه تاكيد للنوم بقرينة
قوله ما برح اى ما زال عن النوم الذى كان فيه فاذا استيقظ يقول رايت فى النوم
كذا ورايت كانى استيقظت واولتها اى رؤياى بكذا هذا الذى ذكرها من حال
النائم الذى هو توهم انه استيقظ مثل ذلك الذى ذكرناه من يوسف عليه السلم فانظر
كم فرق بين ادراك محمد صلى الله عليه وسلم حيث ادرك ان الناس فى كل حال نيام
وبين ادراك يوسف عليه السلم فى آخر امره حين قال هذا تاويل رؤياى من قبل
قد جعلها ربى حقا معناه ثابتا حسا اى محسوسا بالحواس الظاهرة وما كان
هذا الامر الثابت حسا الا محسوسا اى ماخوذا من الحس فان الخيال لا يعطى
ابدا الا المحسوسات يعنى الصور الماخوذة من الحس فان المادة التى يتصرف فيها

الخيال

الخيال ليست الا الصور الحسية المحفوظة فيه وليس المراد انها حين الخيال محسوسة
بالحواس الظاهرة غير ذلك الذى ذكرنا ليس يتاتى لذلك الخيال فانظر ما اشرف
علم وارث محمد صلى الله عليه وسلم من الكمل المطلعين على مثل هذه الاسرار فكيف علم
محمد صلى الله عليه وسلم وسابسط القول اى الكلام فى تحقيق هذه الحضرة الخيالية
لسان يوسف المحمدى اى بلسان من هو على قدم يوسف من ورثة محمد صلى الله عليه وسلم
فكانه جعل اسم يوسف علما للجنس من كان على تلك القدم ووصفه بالمحمدى للتخصيص ما تقف
عليه ان شاء الله ما موصولة او موصوفة بدلا من القول وضمير عليه لها اى ما تقف
عليه وتصل فهمك اليه او موصوفة بمعنى بسطا فى محل النصب على المصدرية وضمير
عليه للعلم وراثة محمد صلى الله عليه وسلم والضمير العائد اليها محذوف اى بسطا تقف به عليه
وفى بعض النسخ سابسط من القول فتكون ما فى محل النصب بالمفعولية فنقول اعلم ان المقول
عليه سوى الحق ومسمى العالم هو بالنسبة الى الحق تعالى سبحانه كالظل التابع للشخص
فكما ان للشخص لا وجود له الا بتبعية الشخص كذلك العالم تابع للحق سبحانه لا وجود
له الا بتبعيته فهو اى العالم ظل الله اى ظل هذا الاسم الجامع فان كل جزء من اجزاء
العالم ظل اسم من الاسماء الداخلة فى ذلك الاسم الجامع فمجموع العالم ظل المجموع فهو
اى كون العالم ظل الله سبحانه عين نسبة الوجود الخارجى الى العالم اى يستلزم
لها استلزاما ظاهرا كانه عينها لان الظل المتعارف موجود بلا شك فى الحس
يحكم بوجوده الحس تابع فى وجوده للشخص فكذا كل ما كان له نسبة الظلية الى الحق سبحانه
ينبغى ان يكون موجودا ابدا تابعا له فى وجوده فكانت نسبة الظلية اليه كانها عين نسبة
الوجود اليه ولكن انما يكون الظل موجودا اذا كان ثمة من يظهر فيه ذلك الظل حتى لو
قدرت اى فرضت عدم من يظهر فيه ذلك الظل كان الظل معقولا غير موجود فى الحس
بل يكون بالقوة فى ذات الشخص المنسوب اليه الظل فمحل ظهور هذا الظل الالهى المسمى
بالعالم انما هو اعيان الممكنات الثابتة فى الحضرة العلمية عليها اى على تلك الاعيان امتد
هذا الظل وفاض عليه من وجود هذه الذات اى الذات الالهية فهو لمن وجود هذا الذات

الظل تابع

فيدرك من هذا الظل بحسب
ما امتد

بتعلق بقوله امتد وما امتد عليه هذا الظل انما هو اعيان الممكنات ولكن
باسمه النور الذي به يظهر الاشياء في العلم والعين ووقع الادراك اي ادرك
الظل بحسب ما امتد عليه وامتد هذا الظل على اعيان الممكنات في صورة الغيب المجهول
فالغيب المجهول هو الهوية الغيبية المجهولة مطلقا من حيث اطلاقها وصورة الغيب
المجهول في الحضرة العلمية فانها الصورة الاولى لذلك الغيب ويجوز ان يراد بالغيب
المجهول الاعيان الثابتة لكونها غائبة عما سوى الحق مجهولة له الا من شاء الله ان يطلعه
عليها وح يكون اضافة الصورة اليه بيانيه وامتداد الظل على الاعيان الثابتة للممكنات
في الحضرة العلمية عبارة عن انصباغ ظاهر الوجود باحكام تلك الاعيان وتقيده
بآثارها فبواسطة هذا التقيد والانصباغ يصير ظلا لمرتبة اطلاقه فالظل في الحقيقة
هو عين ذي الظل لا فرق بينهما الا بالتقيد والاطلاق ثم انه لا شك ان الجهل عدم العلم
والعدم ظلمة وسواد كما ان الوجود نور وبياض فاذا انبسط نور الوجود على الاعيان في صورة
الغيب المجهول فلا بد له ان يقع امتزاج بالظلمة فيحصل له صلاحية ان يدرك لان النور
المحض لا يتعلق به الادراك ما لم يمتزج بظلمة ما وكذلك الظلمة الصرفة فانه لا بد في
الادراك من النور فالظل الوجودي المدرك للمجهول فلا بد له من ظلمة واستشهد على ذلك
بقوله الا ترى الظلال المشهودة للحس تضرب الى السواد يشير الى اتصافها بسواد
الى ما فيها اي في اعيان الممكنات من الخفاء والظلمة فان كل صورة شهادية انما هي
دليل على معنى غيبي وانما يضرب الظلال الى السواد لبعد المناسبة بينهما اي بين الظلال
وبين الاشخاص من هي ظلاله ثم بالغ في ذلك وقال وان كان الشخص ابيض فظله بهذه
المثابة اي يضرب الى السواد ثم استشهد على ان البعد يوجب ضربه الى السواد بقوله الا
ترى الجبال اذا بعدت عن بصر الناظر يظهر سوادا او الخالا وقد يكون الجبال في اعيانها
اي في حد نفسها على غير ما يدركه الحس من اللونية التي هي السواد بان يكون في حد انفسها
غير سود وليس ثمه علة بالاستقراء لرؤية السواد الا البعد فما يوجبه الا البعد كسواد
الجبال وكزرقة السماء فهذا اي سواد الجبال وزرقة السماء ما انتجه البعد في الحس

فالاجسام

في الاجسام غير النيرة التي هي الجبال والسماء وغيرهما وكما ان الجبال والسماء
ليست نيرة يوجب البعد فيها السواد والزرقة كذلك اعيان الممكنات من حيث
ثبوتها في الحضرة العلمية ليست نيرة فهي من قبيل الاجسام المظلمة الغير النيرة فيورث
البعد فيها ظلمة صورتها السواد والزرقة وانما قلنا اعيان الممكنات ليست
نيرة لانها معدومة بحسب الوجود الخارجي فهي وان اتصفت بالثبوت في الحضرة
العلمية لكن لم يتصف بالوجود الخارجي اذ الوجود الخارجي نور يظهر ذات الشيء و
احكامه وآثاره في الخارج والاعيان الثابتة ما ظهرت في الخارج لا ذاتها ولا احكامها
وآثارها فلم تكن متصفة بالوجود واذا لم تكن متصفة بالوجود كانت متصفة بالعدم
الذي هو الظلمة فلم تكن نيرة ولما قيد رضي الله عنه الاجسام التي تورث البعد فيها
السواد والزرقة بكونها غير نيرة يفهم منها ان الاجسام النيرة لا تورث البعد فيها
شيئا منهما فكان محلا ان يبين ان البعد فيها يورث شيئا آخر ام لا فقال في الاجسام
النيرة بل وغير النيرة ايضا يعطي فيها البعد للحس صغرا بالنسبة الى ما هي عليه في نفس الامر
فهذا ما يثر آخر للبعد عام للاجسام كلها فلا يدركها الحس الا صغيرة الحجم
وهي في اعيانها كبيرة متجاوزة عن ذلك القدر المحسوس واكثر كميات منه
من بعيد كما يعلم بالدليل ان الشمس مثل الارض في الجرم مائة وستين وربعا
وثمن مرة وهي اي الشمس في الحس على قدر جرم الترس مثلا فهذا الذي ذكرنا من الصغر
اثر البعد ايضا كما كان السواد والزرقة من اثره فما يعلم من العالم الذي هو كالظل
للحق الذي هو كذي الظل الا قدر ما يعلم من الظلال المتعارفة المشهودة بالنسبة
لاشخاصها فكما يعلم من الظل المشهود كونه ممتدا من الشخص تابعا له في الوجود قائما به
متشكلا باشكال اعضائه واجزائه فكذلك يعلم من العالم كونه ظلا ممتدا من الحق سبحانه
تابعا له في الوجود قائما به مشتملا على صور اسمائه وصفاته ويجهل من الحق عند معرفته
بالعالم على قدر ما يجهل من الشخص الذي عنه كان اي وجد ذلك الظل المشهود المتعارف
عند معرفته بذلك الظل فكما يجهل من الشخص عند معرفته بالظل حقيقة ذاته وكنه صفاته

كذلك يجهل من الحق سبحانه عند معرفته بالعالم حقيقة ذاته وصفاته وافعاله
من حيث اى الحق سبحانه من حيث هو اى العالم ظل له سبحانه يعلم اى الحق ومن
حيث ما يجهل ما فى ذات ذلك الظل الذى هو العالم من صورة شخص من امتد
عنه وهى صورة الحقيقة المطلقة الذاتية اللاتعينية يجهل من الحق فكذلك
نقول ان الحق سبحانه معلوم لنا من وجه وهو وجه ظهوره بصور الظلال مجهول
لنا من وجه وهو وجه اطلاق ذاته وعدم تناهى تجلياته ثم استشهد رضى الله عنه
على ما ادعاه من كون العالم ظلا للحق سبحانه بقوله تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل
ان كان الخطاب لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم وكان المراد بالظل العالم كله لان ربه
انما هو الاسم الجامع لجميع الاسماء وان كان الخطاب لكل احد فالمراد بالظل ذلك
الاحد الذى هو بعض اجزاء العالم ومظهر للاسم الذى يربه خاصة ولو شاء ربك
لجعله اى الظل ساكنا اى يكون فيه اى فى الحق بالقوة ولم يتحرك من القوة الى الفعل
ولما كان المتوهم من قوله لجعله ساكنا احداث السكون له والمراد ابقاؤه على السكون
الاصلى فسره بقوله يقول اى الحق سبحانه لو شاء ما كان الحق ليتجلى للممكنات اى لاعيانها
الثابتة فى الحضرة العلمية حتى يظهر على تقدير ذلك التجلى الظل اى الاعيان الوجودية للممكنات
فيكون اى الظل على تقدير عدم التجلى كما بقى من الممكنات اى مثل الممكنات الباقية فى العلم
التى ما ظهر لها عين فى الوجود فاللام فى قوله ليتجلى لتاكيد النفى وحتى يظهر غاية للتجلى ثم
جعلنا الشمس عليه اى على الظل الذى هو اعيان الممكنات دليلا يدل عليه ويظهره للبصر
والبصيرة علما وعينا وهو اى الشمس بلسان الاشارة اسمه النور الذى قلناه حيث
قلنا وكنى باسم النور وقع الادراك وهو عبارة عن الوجود الحق باعتبار ظهوره فى
نفسه واظهاره لغيره فى العلم او العين ويشهد له اى لكون الشمس دليلا يظهر الظل الحس
فان الظلال المحسوسة لا تكون لها عين وجودى بعدم النور فان فى الظلمة المحضة لا
يتحقق الظلال ثم قبضناه اى الظل الذى هو العالم الينا قبضا يسيرا اى سهلا هينا بالنسبة
للامتداد والبسط فان فى مده لا بد من اجتماع شرائط يكفى فى قبضه انتفاء بعضها وانما قبضه

اى الظل

اى الظل الذى هو العالم اليه اى الى الحق تعالى لانه ظله فمنه ظهر كما ان الظل من الشخص يظهر
واليه يرجع كما ان الظلال الى الشخص يرجع واليه يرجع الامر كله كان من ما كان فهو اى الظل
الوجودى هو اى الوجود الحق لا غيره لانه لا فرق بينهما الا بالاطلاق والتقييد والمقيد
عين المطلق باعتبار الحقيقة وان كان غيره باعتبار التقييد فكل ما ندركه من العالم
فهو وجود الحق الظاهر فى اعيان الممكنات وتقيد باحكامها وآثارها فسمى ظلا وعالما
من حيث اى فكل ما ندركه من حيث هوية الحق ووحدتها واطلاقها من غير اعتبار اختلاف
الصور فيها هو وجوده اى وجود الحق سبحانه ومن حيث اختلاف الصور فيه اى فى كل
ما ندركه هو اعيان الممكنات فكما لا يزول عنه اى عن كل ما ندركه حال كونه متلبسا
باختلاف الصور اسم الظل كذلك لا يزول عنه حين تلبسه باختلاف الصور اسم العالم
او اسم سوى الحق فان اطلاق هذين الاسمين على كل ما ندركه انما هو باعتبار كونه ظلا
لا باعتبار كونه عين ذى الظل من حيث احدية كونه ظلا اى فكل ما ندركه من حيث احدية
ظليته بان لم يعتبر فيه اختلاف الصور هو الحق فان ظليته انما هى بسبب اختلاف الصور فيه
فاذا زال اختلاف الصور زالت الظلية فصار واحدا احديا لا كثرة فيه فكان عين الحق
لانه اى الحق هو الواحد الاحد لا غيره او لان الظل من حيث احديته هو الواحد الاحد والواحد
الاحد هو الحق لا غيره ومن حيث كثرة الصور فيه هو العالم وسوى الحق والظل فتفطن و
تحقق ما اوضحته لك واذا كان الامر على ما ذكرته لك فالعالم ما له وجود حقيقى فان
الوجود الحقيقى هو الحق سبحانه والعالم كثرة صور متوهمة فيه فوجوده وقيامه
بالحق لا بنفسه كما يتوهمه المحجوبون فهذا معنى الخيال اى خيل لك انه امر زائد على الوجود
الحق قائم بنفسه لا بالوجود الحق خارج عن الوجود الحق وليس كذلك فى نفس الامر فان
الوجود فى نفس الامر واحد وهذا الوجود الواحد باعتبار وحدته واطلاقه هو الحق
سبحانه وباعتبار كثرته لتلبسه باحكام اعيان الممكنات وآثارها هو العالم وسوى
الحق والظل فمن تخيل ان للعالم وجودا مستقلا فى نفسه مغايرا للوجود الحق فلا شك
ان ذلك وهم وخيال لا حقيقة له وغير مطابق لما فى نفس الامر ثم انه رضى الله عنه اكد ما

عدم قيام العالم بدون الحق بتشبيه العالم بالظل المحسوس والحق بالشخص فقال الا
تراه اى الظل الظاهر فى الحس ما كونه متصلا بالشخص الذى امتد ذلك الظل عنه
اى عن هذا الشخص يستحيل عليه اى على ذلك الظل الانفكاك عن ذلك الاتصال بل عما
اتصل به لعنى الشخص لانه يستحيل على الشىء الانفكاك عن ذاته حقيقة او حكما فالشخص
وان لم يكن ذات الظل حقيقة فانه كالذات له فى تقومه به وعدم تحققه بدونه ولما كان
الظل الذى هو المشبه اعنى العالم عين ذات شخصه الذى هو الحق سبحانه من وجه اورد
هذه العبارة للمبالغة فاعرف عينك اى عينك الثابتة فانها عبارة عن صور معلومية
ذات الحق تلبسه بشؤونها كلا او بعضا واعرف من انت من حيث عينك الخارجية فانت
من هذه الحيثية الا الوجود الحق منصبغا باحكام عينك الثابتة وآثارها واعرف
ما هويتك السارية فى عينك الثابتة فى الحضرة العلمية اولا وفى عينك الموجودة فى الخارج
ثانيا وما نسبتك الى الحق نسبة الظل الى الشخص والمقيد الى المطلق وبما انت حق اى باى
وجه انت فانت حق من حيث الحقيقة وبما انت عالم اى باى وجه انت عالم وسوى الحق
وغير له فانت عالم وسوى وغير للحق من حيث التقيد والتعين وما شاكل هذه الالفاظ
اى العالم والسوى والغير ويجوز ان قوله يكون هذه الالفاظ اشارة الى ما ذكرنا من
هذه الالفاظ الثلثة مع ما ذكرنا قبلها من قوله فاعرف عينك الى آخره وفى هذا العرفان
والعلم يتفاضل العلماء فمنا لم يعلم بعض هذه الامور لكن شهد كثرة التعينات والتقيدات
فقط فهو المحجوب عن الحق المشاهد للعالم والخلق ولكن شهد الوجود الاحدى المتجلى فى هذه
الصور فهو صاحب الحال فى مقام الفناء والجمع واعلم يعلم كلها وهو من شهد الحق فى الخلق
والخلق فى الحق فهو كامل الشهود فى مقام البقاء بعد الفناء والفرق بعد الجمع وهو مقام
الاستقامة ولما ظهر ان نسبة العالم الى الحق سبحانه نسبة الظل الى الشخص وكان العالم باجزائه
ظلا للحق سبحانه باسمائه فالحق بالنسبة الى ظل خاص هو بعض اجزاء العالم صغير لظهوره
فيه ببعض من اسمائه لعدم قابلية ذلك البعض لظهور الاسماء كلها كما عدا الانسان الكامل
وبالنسبة الى ظل خاص آخر من اجزاء العالم له قابلية ظهور الاسماء كلها كبير وكذلك الحق سبحانه

بالنسبة

بالنسبة الى بعض الظلال اصغر فكظهوره فى عالم الامر بصور النفوس المجردة فظهوره
نوريا وبالنسبة الى بعضها اصفى كظهوره بصور العقول المجردة فان الصفاء له مراتب
بحسب قلة الوسائط وكثرتها كالنور بالنسبة الى الحجاب اى ما يحجب به من نورية من الالوان
والاشكال الزجاجية عن الناظر فى الزجاج فقوله صغير وكبير اما مجرور صفة لظل خاص او
خبر المبتدأ قوله كالنور واما مرفوع على الخبرية وقوله كالنور خبر محذوف او صفة
محذوف يتلون اى النور بلونه اى نور الزجاج وفى نفس الامر لا لون له ولكن هكذا
متلونا بالوان الزجاجات تراه على البناء للمفعول اى تظنه وتعلمه وقوله ضرب مثال
لحقيقتك بربك اى ضرب الزجاج مع النور ضرب مثال لحقيقتك مع ربك فقوله ضرب
مثال منصوب على المصدرية ويجوز ان يكون منصوبا على الحالية ماولا باسم الفاعل
اى ضاربا مثالا وعلى المفعولية بان يكون مفعولا ثانيا لقوله تراه اى تعلمه ضرب مثال .
او على ان يكون مفعولا له لقوله تراه اى اراناه الحق لضرب المثال ويجوز رفعه على
كونه خبر مبتدأ محذوف وجعل الضرب مع كونه مستعملا مع المثال بمعنى النوع صرف
عن الظاهر فان قلت اذا رايت النور متلونا بلون الاخضر ان النور اخضر لخضرة
الزجاج صدقت وشاهدك على صدق ما قلت الحس فانه هكذا نظهر فى الحس البصرى
وان قلت ان النور ليس باخضر ولا ذى لون مطلقا لما اعطاه اى لاجل علم وحكم
اعطاه ذلك الدليل العقلى صدقت ايضا وشاهدك على صدق ما قلت النظر العقلى الصحيح
فان النور من حيث صرافة اطلاقه لا لون له فهذا النور المحكوم عليه بانه اخضر وليس
باخضر بالاعتبارين نور ممتد على ظل هو اى هذا الظل عين الزجاج وانما جعل الزجاج
ظلا لانه من اجزاء العالم الذى هو ظل الحق سبحانه فهو اى الزجاج ظل اى الحق لانه من اجزاء
العالم نورى لصفائه بحيث لا يحجب النور او النور الممتد من الزجاج ظل له لامتداده عنه
او ظل للنور المطلق نورى لصفائه بالنسبه الى الاجسام الكثيفة المظلمة وعلى هذا القياس
الموجود المتعين المتقيد باحكام الاعيان الثابتة هو نور ممتد عن ظل هو عين الاعيان الثابتة
فانه متقيد بحسب احكامها فهو اى الظل الذى هو عين الاعيان الثابتة او الوجود المتقيد

بحسب احكامه ظلا نوريا ما كون الاعيان ظلا فظاهر لكونها ظلا للشئون الالهية
فى الحضرة العلمية واما كون الوجود المقيد ظلا فلكونه ممتدا اما عن الاعيان او عن
الوجود المطلق كذلك اى كمثل الزجاج الذى هو ظل نورى لا يحجب النور واوصافه المتحقق
منا اى من بنى نوعنا بالحق فان المتحقق منا ايضا ظل نورى يظهر لصفائه صورة الحق
اى اسمائه وصفاته فيه ظهورا اكثر مما يظهر فى غيره ممن لا تحقق له بالحق اى بظهوره فى
غيره فيكون منا مصدرية او يظهر صورة الحق اى اسماؤه فيه اكثر من اسماء او الاسما
التى يظهر فى غيره فيكون ما موصولة فمنا من يكون الحق سمعه وبصره وجميع قواه الروحانية
وجوارحه الجسمانية بعلامات دالة على كون الحق عين بصر العبد وسمعه وجميع قواه
وجوارحه قد اعطاه الشرع وفى بعض النسخ الشارع اى اعطاه النبى صلى الله عليه وسلم
الشارع الذى يخبر عن الحق فى الحديث القدسى الوارد فى قرب النوافل ولما ذكر ان الحق سبحانه
سمع العبد المتحقق به وبصره وجميع قواه وجوارحه كان محلا ان يتوهم انه معدوم بالكلية
فانه ليس الا احدية جمع تلك القوى والجوارح فاذا كانت تلك القوى والجوارح عين الحق
فلم يبق من العبد شئ دفعه بقوله ومع هذا الذى ذكرنا من كون الحق سمعه وبصره وجميع
قواه وجوارحه عين الظل الذى هو العبد المتحقق بالحق موجود فان الضمير فى قوله سمعه
وبصره يعود عليه فلو لم يكن له تعين وتميز فى الوجود كيف يعود عليه الضمير وغيره
اى غير من يكون متحققا بالحق من العبيد ليس كذلك اى بحيث يظهر صورة الحق فيه اكثر
مما يظهر فى غيره فنسبة هذا العبد المتحقق بالحق الذى يكون الحق سمعه وبصره وسائر
قواه اقرب الى وجود الحق من نسبة غيره من سائر العبيد الذى لم يصلوا الى هذا المقام
واذا كان الامر على ما قررناه من ان نسبة العالم الى الحق كنسبة الظل الى الشخص وليس للظل
وجود حقيقى بل وجوده انما هو بالشخص فاعلم انك خيال وجميع ما تدركه مما تقول فيه
ليس انا هكذا فى النسخة المقروءة على الشيخ رضى الله عنه وفى بعض النسخ مما تقول فيه سوى
خيال فالوجود كله اى الموجودات الممكنات كلها خيال وهو مدركاتك فى خيال وهو
فان المدركات مرتسمة لا محالة فى المدرك والوجود الحق الثابت المتحقق فى نفسه المثبت

المحقق لغيره انما هو الله خاصة لكن من حيث ذاته وعينه لا من حيث اسماؤه
اذ الحضرة اسماء من حيث انها اسماؤه لا من حيث انها ذاته وعينه لان اسماءه
لها مدلولان تضمينيان المدلول الواحد عينه اى عين الحق ذاته وهو اى هذا المدلول
الواحد عين المسمى والمسمى الا المدلول الاخر ما تدل عليه اى صفة تدل تلك الاسماء
عليها مما ينفصل الاسم الواحد به عن هذا الآخر ويتميز به عنه فاين الاسم الغفور
من الاسم الآخر فقد بان لك انه بما هو كل اسم عين الآخر الاسم يعنى باى شئ كل اسم
عين الاسم الآخر وهو عين المسمى وذاته وبما هو غير الاسم الاخر يعنى وباى شئ
كل اسم غير الاسم الآخر وهو الصفة التى بها يتميز كل اسم عن سائر الاسما فبما هو غيره
اى فكل اسم اعتبر بوجه هو اى ذلك الاسم غير الاسم الاخر بذلك الوجه عينه اى عين
الاسم الاخر هو الحق المحقق حقيقة وبما هو غيره اى بوجه ذلك الاسم غير الاسم الآخر
هو الحق المتخيل حقيقة الذى كنا بصدده لان الاسماء والذوات كلها ظلال للذات
الالهية والظلالات خيالات ولها على اشخاصها دلالات وهى عينها باعتبار الحقيقة
وان كانت غيرها باعتبار التعين فسبحان من لم يكن اى لم يوجد عليه دليل سوى
نفسه بحسب الحقيقة وان كان غيره بحسب التعين ولا ثبت كونه اى وجوده الا بعينه
اى بذاته فما فى الكون اى الوجود الحقيقى لوقوعه مقابلا للخيال الا ما دلت عليه
الاحدية وعبر عنه بالاسم الاحد يعنى الوجود الحقيقى بحسب نفس الامر انما هو الذات
الاحدية التى لا كثرة فيها بوجه من الوجوه وما فى الخيال الا ما دلت عليه الكثرة وعبر
عنه بالكثرة والكثير يعنى الموجود الخيالى الذى لا وجود له الا فى الخيال انما هو
الكثرة النسبية الاسمائية والكثرة الحقيقية التى لمظاهرها وكانه رضى الله عنه
اراد بالخيال مدارك اهل المراتب فانه لا وجود لكثرة الا فيها واذا قطع النظر عنها
لا وجود الا للذات الاحدية فمن وقف مع الكثرة الحقيقية او النسبية فان كان
مع الكثرة الحقيقية كان واقفا مع العالم المشهود وان كان واقفا مع الكثرة النسبية
كان مع الاسماء الالهية المنبئة عن التصرف والتاثير ومع اسماء العالم المنبئة

عن القبول والتاثر ومن وقف مع الاحدية الذاتية كان واقفا مع الحق من
حيث ذاته الغنية عن العالمين لا من حيث صورته التي هي الكثرة النسبية الاسمائية
والحقيقة المظهرية واذا كانت ذاته غنية عن العالمين فهو اي غناه عن العالمين
عين غناها عن نسبة الاسماء اليها اي عن المنسوبية الاسماء اليها الالهية كانت او كونية
لان الاسماء الكائنة لها اي لتلك الذات الغنية كما يدل عليها اي على الذات كذلك
يدل على مسميات اخر اي على معان اخر داخلة في مفهومات تلك الاسماء مغايرة للذات
مع مغايرة بعضها البعض بها حصل التميز بينها تحقق ذلك المذكور من المسميات الاخر
اثرها اي اثر الاسماء الذي هو العالم واحواله وتحقق ذلك اي كون هذه المسميات
مغايرة للذات اثرها اي اثر الاسماء فان الذات من حيث هي لا اثر لها واختلاف
الاثار يدل على مغايرة هذه المسميات فتحقق هذه المسميات التي لا تحقق للاسماء الا بها
لا يكون الا بالعالم فغناها عن العالم يستلزم غناها عن الاسماء وهذا هو المراد بكون
الغنا عن العالم عين الغنا عن الاسماء ومما يدل على كون ذاته تعالى غنية عنا وعن
الاسماء قوله تعالى قل هو الله احد اثبت له الاحدية التي هي الغنا عن كل ما عداه وذلك
من حيث عينه وذاته من غير اعتبار امر آخر الله الصمد من حيث استنادنا اليه في الوجود
والكمالات التابعة للوجود فان الصمد من يصمد اليه في الحوائج اي يقصد فاثبات
الصمدية له سبحانه انما هو باعتبار استنادنا اليه واما باعتبار احدية ذاته فهو
غني عن هذه الصفة ايضا لم يلد من حيث هويته ونحن اي نفي الوالدية عنه سبحانه
انما هو بملاحظة هويته وهوياتنا فانه لما اتصفت هوياتنا التي هي من مراتبه
الكونية بالوالدية نزهت مرتبة الاحدية عنها هذا النفي من حيث هو ونحن اي باعتبارهما
جميعا الوالدية نسبة بين والد ومولود فاذا فرضت ههنا انما يكون بين والد
هو هويته وبين مولود هو نحن فنفيها انما يكون بملاحظتهما معا اذ الوالدية
والمولودية لا يكونان الا بالمثلية فان المولود لا بد ان يكون مثل الوالد ولا مثلية
بين هويته الواجبة وهوياتنا الممكنة فنفي الوالدية انما يكون بملاحظة هويته

وهوياتنا

وهوياتنا معا وعلى هذه الوتيرة المولودية والكفاءة فلذلك قال ولم يولد
كذلك اي من حيث هويته ونحن ولم يكن له كفوا احد كذلك ايضا من هويته ونحن
فهذا المذكور في هذه السورة من الاحدية والصمدية ونفي الوالدية والمولودية والكفاءة
بل الوالدية والمولودية والكفاءة ايضا نعته ان جعلنا النعت اعم من صفاته الالهية
والكونية فافرد ذاته ونزهها عن الكثرة مطلقا بقوله الله احد وظهرت الكثرة
بنعوته المعلومة عندنا فالمراد بها اما النعوت المفهومة من هذه السورة او مطلقا
وعلى كل من التقديرين فالمراد بها اما النعوت الالهية او الكونية او اعم فنحن نلد فنتصف
بالوالدية ونحن نولد فنتصف بالمولودية وهو يتصف ايضا فينا بهما لانهما من نعوته
ونحن نستند اليه فهو المستند ولكن فينا وهو المستند اليه باعتبار ذاته ونحن اكفاء
بعضنا لبعض فهو المتصف بالكفاءة لكن فينا وهذا الواحد من حيث احديته منزه
عن هذه النعوت المعلومة عندنا فهو غني منزه عنها غير محتاج اليها باعتبار احديته
وان كان متصفا بها من حيث ظهوره في المراتب الكونية كما هو غني عنا واذا كان غنيا
عنا وعنها كان غنيا عن الاسماء الالهية ايضا لانه ما يحوجنا الى اثبات تلك الاسماء
الا آثارها التي هي الاسماء الكونية والاعيان الخارجية وما لحق نسب بالفتحتين اي
بيان نسب الحق هذه السورة سورة الاخلاص فان بيان نسبه تعالى ليس الا تنزيهه
عن النسب حيث قال لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد وفي ذلك اي في بيان نسبه
نزلت هذه السورة فان المشركين قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم انسب لنا ربك اي
بين نسبه فبين نسبه بتنزيهه عن النسب حيث نفى عنه الوالدية والمولودية والكفاءة
فاحدية الله من حيث الاسماء الالهية التي تطلبنا لتكون مجالي لها احدية الكثرة النسبية
الاسمائية ويسمى مقام الجمع واحدية الجمع والواحدية ايضا واحدية الله من حيث الغنا
عنا وعن الاسماء احدية العين ويسمى جمع الجمع ايضا وكلاهما يطلق عليه اي على
كل منهما اسم الاحد لكن اطلاقه على الثاني اكثر فاعلم ذلك فما اوجد الحق سبحانه الظلال
المحسوسة الممتدة على الاجسام الشاخصة وما جعلها ساجدة متذللة وامرها على وجه

الارض تحت اقدام تلك الاجسام الشاخصة متفيئة اى راجعة منقلصة الى الشخص
عن جهة الشمال اى شمال الشخص عند ارتفاع الشمس فى جانب اليمين ومتفيئة
عن جهة اليمين عند ارتفاعها فى جانب الشمال الا ليكون دلائل لك تستدل بها
عليك اى على احوالك من افتقارك اليه سبحانه فى وجودك والكمالات التابعة لوجودك
وتستدل بتفيؤه يمينا وشمالا لارتفاع نور الشمس شمالا ويمينا على ان اختلاف
احوالك انما هو بحسب تقلب الحق سبحانه فى شئونه وعليه سبحانه اى على اسمائه وصفاته
كغناه الذاتى وكونه مما نفتقر اليه من حيث اسمائه وصفاته وانما جعلناها دلائل التعرف
بها من انت فانت ظل لعينك الثابتة واقع على ظاهر الوجود منصبغ باحكامها وعينك
الثابتة ظل للذات المتلبسة بشئونه وما نسبتك اليه افتقارك اليه بالوجوه المذكورة افتقار
الظل الى الشخص وما نسبته اليك غناه عنك بذاته غنى الشخص عن الظل وافتقاره اليك
فى ظهور اسمائه وصفاته افتقار الشخص الى الظل فى ظهوره فى مرتبة اخرى حتى تعلم من اين
او من اى حقيقة اتصف ما سوى الله بالفقر الكلى اى بفقره فى كل الامور من الوجود
والصفات التابعة له الى الله وهذه الحقيقة هى عدميته وامكانه فى نفسه وبالفقر
النسبى اى افتقار بعضه اى بعض ما سوى الله الى بعض آخر ببعض الوجوه فان بعض
ما سوى الله قد يكون له مرتبة الشرطية او الاعداد لوجود بعض آخر والكمالات
تابعة لوجوده وحتى تعلم من اين ومن اى حقيقة اتصف الحق سبحانه بالغنى عن الناس
والغنى عن العالمين وهذه الحقيقة هى احديته الذاتية فان النسب لاسمائه مفتقرة
الى متعلقاتها او من اى حقيقة اتصف العالم بالغنى اى بغنى بعضه اى بعض العالم
عن بعض آخر من وجه ما هو اى ليس هذا الوجه عين ما افتقر اى عين وجه افتقر
البعض الاول الى بعضه الآخر به اى بذلك الوجه كالماء مثلا فانه غنى فى تبرده عن
الشمس مفتقر اليها فى حرارته فجهة الغنى هو التبرد الطبيعى وجهة الافتقار هى
الحرارة الغريبة وجعل ما الاولى موصولة لا نافية بناء على ما مر فى الفص الثانى
من قوله وهو عالم من حيث هو جاهل خلاف الظاهر ولما ذكر ان ما سوى الله وهو

العالم

العالم مفتقر الى الله بالفقر الكلى ومفتقر بعضه الى بعض بالفقر النسبى بينه بقوله
فان العالم كلا وجزءا مفتقر الى الاسباب فى وجوده وبقائه بلا شك افتقارا ذاتيا
لامكانه فى نفسه واعظم الاسباب له اى للعالم سببية الحق فان المؤثر الحقيقى فى الوجود
انما هو الحق سبحانه وساير الاسباب مظاهر سببيته لا تاثير لها فى الحقيقة ولهذا
سمى مسبب الاسباب ولا سببية للحق يفتقر العالم اليها سوى سببية الاسماء الالهية
اذ لا نسبة بين الذات الاحدية وبين العالم بوجه من الوجوه لا بالسببية ولا بغيرها و
الاسماء الالهية كل اسم يفتقر العالم اى عالم من العوالم كلا او جزءا اليه من عالم مثله فى كونه
عالما او من عين الحق وذاته ولكن باعتبار تلبسه بشان من شئونه فقوله من عالم مثله
او عين الحق بيان لكل اسم فهو اى كل اسم نفتقر اليه العالم هو الله لانه من الاسماء الالهية
والاسم عين المسمى فى الحقيقة لا غيره وان كان غيره من حيث التعين ولذلك اى لكون من حيث
كل اسم مفتقر اليه هو الله لا غيره قال تعالى يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله حيث لم يجعل
المفتقر اليه فى الذكر الا الله خاصة فلو كان بعض المفتقر اليهم غير الله لا وجه لتخصيصه بالذكر
والله هو الغنى فى ذاته الحميد بصفاته التى يعطى بها مقاصد المفتقرين اليه ومعلوم
ان لنا افتقارا من بعضنا لبعض اى الى بعض فاسماؤنا من حيث كوننا مما يفتقر اليه
اسماء الله لانا من هذه الحيثية عينه فاسماؤنا اسماؤه اذ اليه الافتقار فحسب بمقتضى الآية الله
بلا شك فلو كنا غيره لم يكن المفتقر اليه هو الله فقط ولما لم يظهر من هذا الكلام الا
كوننا عين الله من حيث كوننا نفتقر الينا بعضا اراد ان يثبت العينية مطلقا فقال
واعياننا سواء كانت خارجية او ثابتة فى نفس الامر ظله لا غيره اما اعياننا الثابتة
فلانها ظل للذات الالهية المتلبسة بشئونها واما اعياننا الخارجية فلانها ظل لاعياننا
الثابتة وظل الظل ظل بالواسطة والظل عين ذى الظل فانه من مراتب تنزلاته فهو
اى الله هويتنا من حيث الحقيقة لا هويتنا من حيث التعين وقد مهدنا لك
السبيل فى معرفة كون الله عين كل شى اجمالا فانظر فى تفاصيل ما ورد
عليك لتشاهده فى كل شى على سبيل التفصيل والله يقول الحق وهو يهدى السبيل

فص حكمة احدية في كلمة هودية لما الجز كلامه رضي الله عنه

فى آخر الحكمة اليوسفية الى الاحدية الذاتية والاحدية الاسمائية اردفها بالحكمة

الهودية الموصوفة بالاحدية الفعلية لدعوته قومه اليها استيفاء للاقسام ان الله

احدية جمع جميع الاسماء الصراط المستقيم اى الجامع لجميع الطرق الواقعة لكل اسم

ظاهر اى صراط الله او كون الله على الصراط المستقيم ظاهر مكشوف لبعض الخلائق

كما يدل عليه غير خفي في العموم اى ليس خفيا فى عموم الخلائق بحيث لا يظهر على احد بل هو

ظاهر على بعضهم فقوله في العموم قيد للخفاء المنفي لا للظهور ولا لنفي الخفاء ويجوز

ان يكون قيدا لهما ويكون المعنى على صراط الله ظاهر متحقق غير خفي بعدم التحقق في

عموم الاسماء لان طرق الاسماء من جزئيات صراط الله او فى عموم الخلائق لانهم على

طرق الاسماء التي من جزئياته فى كبير وصغير عينه اى عينه الغيبية وهويته الذاتية

سارية فى كل كبير وصغير صورة او مرتبة وفى كل جهول بامور لعوزه قابلية العلم بها

وفى كل عليم بتلك الامور لوجدانه القابلية ولهذا اى لسريانه سبحانه فى كل شيء وسعت

رحمته التي هي الوجود الذي هو عينه كل شيء من حقير وعظيم صورة او مرتبة ما من دابة

تدب وتتحرك بشعورها وارادتها الى غاية ما الا هو اى الحق بهويته العينية السارية

فى الكل آخذ بناصيتها يمشي بها الى غايتها ان ربي الذي ربني ويمشي بي على صراط

مستقيم يوصل من يمشي عليه ومن يمشي به المشي عليه الى الغاية المطلوبة فكل ماش

يمشي على صراط ما فهو على صراط الرب المستقيم الذي يمشي به عليه واذا كان على

الصراط المستقيم الذي ربه عليه فهو غير مغضوب عليه لربه لان احدا لا يغضب

على من يعمل بمقتضى علمه وارادته ولكن عدم مغضوبيته انما يكون من هذا الوجه

اى من حيث الرب الذي يمشي به على صراطه المستقيم واما من حيث الرب الذي يخالف

ربه ويدعوه الى صراط مستقيم بالنسبة اليه فهو مغضوب عليه وكذلك ما هو

ضال من هذا الوجه وان كان من وجه آخر ضالا كما عرفته في الغضب وكما كان

الضلال عارضا لان كل مولود يولد على الفطرة وابواه يهودانه وينصرانه كذلك

الغضب

الغضب الالهي المسبب عن الضلال انما هو عارض والمآل الى الغضب العارض

الى رحمته التي وسعت كل شيء وهي اى الرحمة هي السابقة على الغضب كما قال سبحانه سبقت

رحمتي غضبي ولما كان المتبادر من الدابة فهم اهل الظاهر الحيوانات نقل ونبه على

خلاف ما كوشف به العارفون قال وكل ما سوى الحق حيوانا كان او جمادا او نباتا

دابة فانه يحكم وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم ذو روح تدب على

صراط يوصله الى غاية ما وما ثمة اى فيما سوى الحق من يدب بنفسه وانما يدب بغيره

الذي هو ربه فهو يدب بحكم التبعية للذي اى لربه الذي هو يمشي على الصراط المستقيم

وانما قلنا انه يمشي على الصراط فانه اى الصراط لا يكون صراطا الا بالمشي عليه وقد اثبت

الحق سبحانه الصراط لنفسه حيث قال على لسان هود عليه السلم ان ربي على صراط مستقيم

فينبغي ان يكون ماشيا عليه اذا دان اى اطاع ومشى على طريق الانقياد لك الخلق فهذا

دان اى اطاع ومشى على صراط الانقياد لك الحق الذي آخذ بناصية الخلق ومشى بهم

على ذلك الصراط لان من ياخذ بناصية احد ويمشي به على صراط لا بد ان يمشي عليه فهو

يدب بالاصالة ومن يمشي به يدب بالتبعية وان دان اى اطاع ومشى على طريق الانقياد

لك الحق فقد لا يتبع الخلق ولا يمشي على صراط الانقياد لك لان كل ما يكون في مرتبة الجمع

ليس يلزم ان يظهر فى مقام الفرق بخلاف العكس فان كل ما يكون فى مقام الفرق لا بد

ان يكون فى مرتبة الجمع فحقق اى اعتقد حقا وصدقا قولنا الواقع فيه اى فيما ذكر من ان

انقياد الخلق يستلزم انقياد الحق من غير عكس فقولى كله فاى شيء وقع هو الحق المطابق

لما فى نفس الامر فانه كما ذكره تصدر الخطاب من مقام التقديس المنزه عن الاغراض والتلبيس

فما فى الكون موجود تراه ما له نطق لان الكل ناطق بتسبيح الله سبحانه وليس هذا النطق

بلسان الحال كما يزعمه المحجوبون قال الشيخ رضي الله عنه فى آخر الباب الثاني عشر من فتوحاته

فقد ورد ان المؤذن يشهد له مدى صوته من رطب ويابس والشرائع والنبوات مشحونة

من هذا القبيل ونحن زدنا مع الايمان بالاخبار الكشف فقد سمعنا الاحجار تذكر الله

رؤية عين بلسان نطق تسمعه آذاننا وتخاطبنا مخاطبة العارفين بجلال الله مما لا يدركه

كالانسان وما خلق تراه العين الاعينه وحقيقته حق ظهر في صورة الخلق فهو
من حيث الحقيقة عين الحق ومن حيث الصورة غيره والى الحيثية الاخيرة اشار بقوله
ولكن مودع فيه اى الحق مودع في الخلق ايداع المطلق في المقيد لهذا اى الحق صورة
اى صور الخلق حتى بضم الحاء جمع حقة وكذلك الصور جمع صورة كلاهما كالتمر وتمرة
شبه صورة الخلق بالحقة والحق المودع فيه بما فيها واعلم ان العلوم الالهية اى الفائضة
من الحضرة الالهية سواء كان متعلقا بالحق والخلق والمتعلقة بذات الله وصفاته
وافعاله الذوقية اى الكشفية الوجدانية لا الكسبية البرهانية الحاصلة لاهل الله بالتوجه
الكاملة وتفريغ القلب بالكلية عن جميع التعلقات الكونية والقوانين العلمية مع توحد
العزيمة ودوام الجمعية والمواظبة على هذه الطريقة دون فترة ولا تقسيم خاطر ولا تشتت
عزيمة مختلفة باختلاف القوى الحاصلة تلك العلوم منها فان لكل منها علما يخصه
سواء كانت روحانية او جسمانية الا ترى ان ما يحصل بالبصر لا يحصل بالسمع وبالعكس
وما يحصل بالقوى الروحانية لا يحصل بالقوى الجسمانية وبالعكس ويجوز ان يكون ضمير
منها راجعا الى العلوم كما هو الظاهر ويكون من للاجل اى القوى الحاصلة من اجل تلك
العلوم لتكون وسيلة الى تحصيلها واذا كان راجعا كما في الوجه الاول فحق التركيب الحاصلة
هي منها كما لا يخفى وجهه مع كونها اى مع كون هذه القوى ترجع الى عين واحدة هي
الذات الاحدية فانها التي ظهرت بصور تلك القوى فان الله تعالى يقول كنت سمعه
الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله الذي يسعى بها فذكر
ان هويته هي عين الجوارح والقوى المنطبعة فيها التي هي عين العبد فالهوية واحدة
والجوارح مع القوى المنطبعة فيها مختلفة راجعة الى تلك الهوية الواحدة فالكل راجع
الى عين واحدة ولكل جارحة وقوة علم من علوم الاذواق يخصها ذلك العلم لا يحصل
غيرها كادراك المبصرات للبصر والمسموعات للسمع ولذلك قيل من فقد حسا فقد فقد علما
وتلك العلوم كلها حاصلة من عين واحدة هي الذات الاحدية تختلف باختلاف
الجوارح التي هي مظاهر لها ويمكن ان يراد بالعين الواحدة الحقيقة العلمية فانها

حقيقة

حقيقة واحدة مختلفة باختلاف القوى والجوارح وهذه العين الواحدة سواء كانت
الذات الاحدية او الحقيقة العلمية كالماء فانها حقيقة واحدة تختلف في الطعم كالعذوبة
والملوحة باختلاف البقاع فمنه عذب فرات يروى شاربه ويزيل العطش ومنه ملح
اجاج لا يروى شاربه بل يزيد العطش وهو ماء في جميع الاحوال لا تتغير عن حقيقته وان
اختلفت طعومه باختلاف البقاع كذلك الذات الاحدية حقيقة واحدة تختلف تجلياتها
باختلاف المظاهر وكذلك الحقيقة العلمية حقيقة واحدة تختلف احوالها باختلاف القوى
والجوارح الحاصلة هي منها وهذه الحكمة التي هي شهودها حينئذ من هو آخذ بناصيته كدابة
من علم الارجل اى يحصل بالسلوك وهو اى علم الارجل ما يشير اليه قوله تعالى في الاكل الذي
اثبته لمن اقام كتبه حيث قال ولو انهم اقاموا التورية والانجيل وما انزل اليهم من ربهم
وهذه الاقامة انما يتحقق بالقيام بحقها بتدبر معانيها وفهمها وكشف حقائقها ودركها
والعمل بمقتضاها وتوفية حقوق ظهرها وبطنها ومطلعها فلو اقاموها كذلك لاكلوا
من فوقهم اى تغذوا بالعلوم الالهية الفائضة على ارواحهم من جانب الحق سبحانه سواء
كانت متعلقة بكيفية العمل اولا بواسطة النبي صلى الله عليه وسلم او بالالهام قبل العمل
ومن تحت ارجلهم اى العلوم الحاصلة لهم بحسب سلوكهم قال صلى الله عليه وسلم من عمل بما
يعلم ورثه الله علم ما لم يعلم فالاكل من فوقهم هو التغذى بالعلم المتقدم على العمل والاكل
من تحت ارجلهم هو التغذى بالعلوم التي اورثها العمل فان قلت اذا كان الاكل
من فوقهم التغذى بالعلم المتقدم على العمل فكيف يترتب على اقامة الكتب الالهية فان
هذه الاقامة هي العمل بمقتضاها قلنا لا نم اولا ان اقامتها هي العمل بمقتضاها بل هي اعم
من ان يكون تدبر معانيها وكشف حقائقها او العمل بمقتضاها سلمنا لكن ترتبها انما هو
باعتبار اجتماعها مع العلوم المترتبة على العمل وانما قلنا هذه الحكمة من علم الارجل فان
الطريق الذي هو الصراط هو السلوك عليه والمشي فيه اى في ذلك الطريق والسعي ايضا
اذا كان ذلك الطريق صوريا لا يكون الا بالارجل فشبهنا السلوك المعنوي بالصوري
واثبتنا الارجل للسالك المعنوي كالسالك الصوري فسمينا العلم الحاصل من سلوكهم

المعنوی علم الارجاع علی سبیل الشبه فلا ینتج هذا الشهود ای شهود الاحدیة فی اخذ
النواصی ای فی کون النواصی ماخوذة بید من هو علی صراط مستقیم نعم لا ینتج فی ذلک
الاخذ شهود وحدة الاخذ الا هذا الفن الخاص یعنی علم الارجاع الذی هو من علوم الاذواق
فان العلم الحاصل بالسلوک یفضی الی شهود وحدة آخذ نواصی الخلائق والمتصرف
فیهم فقوله هذا الشهود منصوب علی المفعولیة وهذا الفن مرفوع علی الفاعلیة وفی اخذ
النواصی متعلق بلا ینتج ولما ذکر ان الآخذ بالنواصی کلها والقائد لاصحابها انما هو الحق
سبحانه اراد ان ینبه علی انه کما لا قائد لهم یاخذ نواصیهم الا هو کذلک لا سائق لهم الا
هو القائد والسائق فذکر قوله تعالی ونسوق المجرمین وهم ای المجرمون هم الذین استحقوا
المقام الذی ساقهم الله تعالی الیه ای الی ذلک المقام بریح الدبور التی اهلکهم الله سبحانه
عن نفوسهم بها ای بتلک الریح فهو یاخذ نواصیهم والریح یسوقهم ای هو سبحانه
بالریح اسند الفعل الی السبب وهی ای الریح عین الاهواء التی کانوا علیها ظهرت بصورة
الریح الدبور لانها نشات من الجهة الخلفیة التی لها الادبار الی جهنم وهی ای جهنم هی
البعد الذی کانوا یتوهمونه فانه لا بعد فی الحقیقة اذ المقامات والمواطن کلها مرآة
ظهوره سبحانه فلا بعد الا علی سبیل التوهم ولما ساقهم الله سبحانه بریح الدبور التی کانت
صورة اهوائهم الی ذلک الموطن یعنی جهنم واخذتهم الاسم المنتقم حقه علی مر السنین
والاحقاب وخلصوا عن انفسهم وعرفوا ان لا ملجا ولا منجا الا الله سبحانه خلصوا حصلوا
فی عین القرب وانکشف لهم ان البعد المسمی بجهنم ما کان الا امرا متوهما فزال البعد
فزال المسمی جهنم الذی هو البعد المتوهم فی حقهم لا ذاته التی هی ذلک الموطن ففازوا
بنعیم القرب من جهة الاستحقاق یعنی استحقاقهم المقام الذی ساقهم الیه وهو جهنم
لانهم مجرمون فما اعطاهم الحق سبحانه هذا المقام الذوقی اللذیذ الا من جهة المنة
من غیر عمل منهم وانما اخذه بما استحقته حقایقهم ای اعیانهم الثابتة بعد اتصافهم
بالوجود من اعمالهم بیان لما التی کانوا علیها مدة حیوتهم وکانوا فی السعی فی اعمالهم
علی صراط الرب المستقیم لان نواصیهم بید من له هذه الصفة یعنی الاستقامة علی الصراط

فامشوا

فما مشوا الی موطن جهنم بنفوسهم وانما مشوا بحکم الجبر والقسر فان ربهم
الذی هو آخذ بنواصیهم جبرهم علی ذلک المشی الی ان وصلوا الی عین القرب بزوال
توهم البعد ولما اثبت القرب للمجرمین المبعدین استشهد علیهم بقوله تعالی ونحن
اقرب الیه ای الی المتوفی منکم ولکن لا تبصرون وانما هو ای المتوفی یبصر فانه مکشوف
الغطاء فبصره حدید بغیر کلیل فیبصر من هو اقرب الاشیاء الیه فما خص فی نسبة القرب
الیه تعالی میتا من میت ای ما خص سعیدا فی القرب ممیزا ایاه من شقی بل شمل ذلک القرب
الکل کما قال سبحانه فی موضع آخر من غیر تخصیص وهو قوله تعالی ونحن اقرب الیه من حبل
الورید فما خص انسانا بالقرب ممیزا ایاه من انسان آخر فی ذلک القرب فالقرب الالهی
من العبد سعیدا کان او شقیا لا خفاء به فی الاخبار الالهی فلا قرب اقرب من ان یکون
هویته تعالی عین اعضاء العبد وقواه ولیس العبد سوی هذه الاعضاء والقوی
فهو ای العبد حق مشهود فی خلق متوهم وهو الظل المتخیل الذی سبق فالخلق معقول
لا یدرک الا بالعقل والخیال بل لا وجود له الا فیهما والحق محسوس مشهود عند
المومنین واهل الکشف والوجود ای الوجدان وما عدا هذین الصنفین یعنی
اهل الکشف والوجود والمومنین لهم فهم علی عکس ذلک فالحق عندهم معقول و
الخلق مشهود واراد بما عدا هذا المحجوبین کالحکماء والمتکلمین والفقهاء وعامة
الخلائق فهم ای علمهم بمنزلة الملح الاجاج لا یروی شاربه والطائفة الاولی الذین
هم اهل الکشف والوجود والمومنون لهم علمهم بمنزلة العذب الفرات السائغ لشاربه
والنافع لصاحبه فالناس علی قسمین من الناس من یمشی علی طریق یعرفها انها هی الحق
ویعرف غایتها انها الحق ایضا فهی فی حقه صراط مستقیم ومن الناس من یمشی علی
طریق یجهلها انها الحق ولا یعرف غایتها ایضا انها الحق وهی عین الطریق التی عرفها
الصنف الآخر فی کون کل منهما حقا منتهیا الی الحق لا فرق بینهما الا بمعرفة السالکین
علیهما وجهالتهم فالعارف یدعو الی الله علی بصیرة یعرف بها انه سبحانه هو الداعی
والمدعو والطریق ویعرف نفسه انه غیر مفقود فی البدایة فهو یعرف فانه یدعو اسما

على اسم الاسم وغير العارف يدعو الى الله على التقليد والجهالة فلا يعلم وحدة هذه
الاشياء وكونها عين الحق ويظن انه مفقود في البداية والطريق موجود في النهاية
هنا اي علم الكشف والوجود علم خاص بالحق اي يحصل من اسفل سافلين لان الارجل
هي اسفل من اعضاء الشخص واسفل منها او من الارجل ما تحتها الا الطريق الذي يسلكه
السالكون بالارجل ويحصل لهم العلم بسلوكها فما علمهم يأتي الا من اسفل سافلين
لمن عرف الحق عين الطريق عرف الامر على ما هو عليه فان فيه اي في الحق جل وعلا يسلك
ويسافر من عرف الحق فان سفره ليس الا في المعلومات التي هي الآثار ثم الافعال ثم الاسماء
والصفات وينتهي اخرا الى الذات فلا يكون سفره الا فيه تعالى اذ لا معلوم من تلك
المعلومات الا هو لانها مراتب ظهوره وهو الظاهر فيها وهو عين السالك والمسافر
في تلك المعلومات بها درجة درجة فلا عالم الا هو كما لا معلوم الا هو فمن انت
فاعرف حقيقتك اي ماهيتك الموجودة وطريقتك التي بسلوكها تصل الى كمالك
فكل واحد منها هو الحق لا غير فقد بان لك الامر على ما هو عليه على لسان الترجمان
الذي يترجم عن حقيقة الامر ان فهمت ما ذكره لك وذلك الترجمان نبينا صلى الله
عليه وسلم حيث اتى بحديث النوافل وهود عليه السلم حيث قال ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها
او الشيخ رضي الله عنه حيث كشف هذه الحقائق فهو اي لسان الترجمان لسانه
حق اي لسانه هو حق كما ورد في الحديث القدسي كنت سمعه وبصره ويده ولسانه
فلا يفهمه الا من فهمه على لفظ المصدر حق كسمعه وبصره وجميع قواه وجوارحه
فان للحق نسب كثيرة ووجوه مختلفة فهو بعض هذه الوجوه والنسب لسان يترجم
به عما يريد وبحسب بعضها فهم اي قوة فاهمة يدرك بها ما يترجم اللسان عنه
على كثرة نسبه واختلاف وجوهه بقوله الا ترى عادا قوم هود كيف قالوا هذا
عارض ممطرنا فظنوا خيرا بالله وهو سبحانه عند ظن عبده به فاضرب لهم الحق
عن هذا القول بقوله بل هو ما استعجلتم به فاخبرهم بما هو اتم واعلى في القرب فانه
اذا امطرهم فذلك حظ الارض وسقي الحبة الملقاة فيها فلا بد ان يمضي عليها زمان

وليس

طويل ومدة مديدة حتى يحصل من نتيجته ويحصل منها الغذاء الجسماني الذي هو من
حظوظ انفسهم فلا يصلون الى نتيجة ذلك المطر هكذا في النسخ المقروءة على الشيخ رضي الله عنه
وفي بعض النسخ ذلك الظن اي ظن انه عارض ممطر الا عن بعد فقال سبحانه لهم معرضا
عما قالوه بل هو ما استعجلتم به ريح فيها عذاب اليم فتجلى في خيالهم اولا بصورة العارض
الممطر وفي حسهم ثانيا بصورة ريح فيها عذاب اليم فظهر من ذلك كثرة نسبه واختلاف
وجوهه فجعل الحق سبحانه الريح اشارة الى ما فيها من الراحة لهم اخرا بحسب روحانيتهم
فان هذه الريح اراحهم من هذه الهياكل المظلمة والمسالك الوعرة اي الصعبة والسدف
اي الحجب المدلهمة اي المظلمة وفي هذه الريح عذاب اي امر يستعذبونه بحسب
روحانيتهم اذا ذاقوه الا انه يوجعهم في الحس لفرقة المألوفات فباشرهم العذاب
واهلكهم فكان في هذه الريح الامر اي الخير الذي توقعوه اليهم اقرب مما تخيلوه
اي من الخير الذي تخيلوه في العارض الممطر فدمرت اي اهلكت الريح بامر ربها الذي هو
هو بعض من الاسماء الجلالية كالقهار والمنتقم وامثال ذلك فاصبحوا لا يرى الا
مساكنهم وهي اي مساكنهم جثثهم التي عمرتها ارواحهم الحقية التي بواسطتها يربي
الحق سبحانه ابدانهم او التي هي مظاهر الاسم الحق الذي له الثبات والدوام فان الارواح
لا يتطرق اليها فساد وهلاك بخلاف الابدان وعمارة الارواح الابدان كتعمير الملائكة
السموات كما هو مذكور في الحديث وتعمير المصلين المساجد وتعمير المتهجدين الليل
وما قيل في قوله عمرتها ارواحهم اشارة الى ان الارواح هي التي تعمر الابدان وتكونها
اولا في رحم الام ثم تدبرها في الخارج فهي موجودة قبل وجود الابدان لا يصح الا
في الارواح الكلية التي هي للكمل واما الارواح الجزئية التي لسائر الناس فلا يوجد الا بعد
حصول المزاج وتسوية البدن كما ذهب اليه الحكماء في الارواح كلها صرح بذلك
الشيخ صدر الدين القونوي قدس سره في بعض رسائله فان التحقيق هذه النسب
الخاصة اي ربوبيتها فيكون المراد بالنسب الخاصة ارواحهم التي تخص كل واحد منها
ببدن آخر والتعبير عنها بالنسب اما بناء على انها حاصلة من نسبة الروح الكلي الى

الابدان او على ان لها نسبة التدبير والتصرف الى ابدانهم فعبر عنها بالنسب توسعا
وتجوزا او يمكن ان يراد بالنسب تعلقاتها بالابدان فى التدبير والتصرف وبحقيتها
ثبوتها وبقائها متفقت على هياكلهم بعده والحيوة الحيوة الخاصة بهم اى بهياكلهم
الناشية من تجلى الحق سبحانه عليهم بالاسم الحى السارى فى الكل فان لابدان الحيوانات
نوعين من الحيوة احدهما الحيوة الحاصلة لها بواسطة تعلق الارواح بها وثانيهما
الحيوة اللازمة لها السارية الوجود الحق بجميع صفاته كالحيوة والعلم وغيرهما فى كل
موجود فاذا انقطعت علاقة الارواح من الابدان زالت الحيوة الاولى وبقيت الثانية
الخاصة بها اى الحاصلة لها من غير توسط امر مغاير لها وهذه الحيوة الخاصة هى التى
ينطق بها الجلود والايدى والارجل كما وقع فى الكلام الالهى وعذابات الاسواط و
الانفاد كما ورد فى الحديث النبوى وقد ورد النص الالهى اما من مقام الجمع الالهى او
الفرق النبوى كما ذكرنا بهذا الذى ذكرناه كله الا انه تعالى وصف نفسه على لسان نبيه
صلى الله عليه وسلم بالغيرة حيث قال ان سعدا الغيور وانا اغير من سعد والله اغير
منا ومن غيرته حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن وليس الفحش اى الفاحش الا لما
ظهر اى ليس فحش الفاحش وشناعته الا باعتبار ظهوره ولما كان هذا الحكم بحسب
الظاهر منافيا لما وقع فى الكلام الالهى حيث قال حرم ربى الفواحش ما ظهر منها وما
بطن دفعه بقوله واما فحش ما بطن فهو لمن ظهر ذلك الفاحش الباطن له فثبوت
الفحش له باعتبار ظهوره لا باعتبار بطونه فليس الفحش الا لمن ظهر فلما حرم الله سبحانه
الفواحش اى منع ان تعرف حقيقة ما ذكرناه وهى اى حقيقة ما ذكرناه انه اى الله سبحانه
عين الاشياء من حيث الحقيقة فسترها اى تلك الحقيقة الواجب سترها عن المحجوبين
بالغيرة اى ستر الغيرية وهو اى الغيرة والتذكير باعتبار الخبر انت اى انانيتك
اذا اعتبرتها ولاحظتها واما اذا لم تعتبرها ونظرت اليها بعين الفناء كما هى عليه
فى نفس الامر فلا غير ولا غيرية من الغير اى الحكم على الغيرة بانها انت انما هو باعتبار
انها ماخوذة من الغير فانك من حيث انانيتك مغاير له سبحانه فالغير اى الذى

هو غير الحق فى نظرك وكذلك الاشياء الاخر مع مغايرة بعضها البعض مغاير
للوجود الحق بقول السمع سمع زيد مثلا والعارف بالامر على ما هو عليه يقول السمع
اى سمع زيد منا عين الحق وهكذا ما بقى من القوى والاعضاء فهى مضافة الى زيد
وامثاله عند الغير الذى هو جاهل وعين الحق عند العارف فما كل احد يعرف الحق
على ما هو عليه من انه عين الاشياء فتفاضل الناس فى هذه المعرفة وتميزت المراتب
اى مراتبهم فيها فبان الفاضل الذى له فضل على ما سواه لفضيلة المعرفة من المفضول
وبان المفضول لعدمها عن الفاضل واعلم انه لما اطلعنى الحق سبحانه واشهدنى
اعيان رسله فى البرزخ المثالى وانبيائه كلهم البشريين قيد به ليخرج رسل الملائكة
وقيل لان كل ظاهر نبى عن باطن فهو نبى بهذا الاعتبار عند العارفين وقيل لان
لكل نوع عندهم نبيا هو واسطة بينه وبين الحق سبحانه كما اشار اليه قوله تعالى
وما من دابة فى الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم من آدم الى محمد
صلوات الله عليهم اجمعين فى مشهد حصل لى الشهود فيه اقمت باقامة الحق اياى
فيه بقرطبة مدينة من بلاد المغرب سنة ست وثمانين وخمسمائة ما كلمنى احد
من تلك الطائفة الا هود عليه السلم وكانه كان ذلك لمناسبة مشربه وذوقه
عليه السلم المشرب بالشيخ وذوقه رضى الله عنه فانه اى هود عليه السلم اخبرنى
بسبب جمعيتهم قيل كان سبب جمعيتهم تهنيته قدس سره بانه خاتم الولاية المحمدية
وقيل كان سببها انزاله فى مقام القطبية ويخدش الوجه الاخير ان كلامه فى مواضع
من كتبه كالفتوحات وغيره يدل على انه من الافراد ويمكن دفعه بان كونه من الافراد
انما هو فى وقت تصنيفه ذلك الكتاب لانه آخر مصنفاته ورايته اى هودا
عليه السلم رجلا ضخما من الرجال حسن الصورة لطيف المحاورة عارفا بالامور
كاشفا لها ودليلى على كشفه لها من القرآن قوله تعالى ما من دابة الا هو آخذ
بناصيتها ان ربى على صراط مستقيم واى بشارة للخلق اعظم من هذه المقالة
ثم من امتنان الله علينا ان اوصل الينا هذه المقالة عنه فى القرآن ثم تممها الجامع

لكن محمد صلى الله عليه وسلم بما اخبر به عن الحق بانه عين السمع والبصر واليد
والرجل واللسان اى هو عين الحواس والاعضاء الظاهرة والقوى الروحانية
المجردة عن المواد الهيولانية المظلمة اقرب الى الله سبحانه من تلك الحواس والاعضاء
الجسمانية فاكتفى النبى صلى الله عليه وسلم بذكر الابعد المحدود اى المعلوم حده وحقيقته
عن الاقرب المجهول الحدود الحقيقة فانه اذا كان عين الابعد يلزم بالطريق الاولى
ان يكون عين الاقرب فترجم الحق لنا عن نبيه هود مقالته لقومه بشرى لنا مفعول له
لقوله ترجم وترجم لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الله مقالته اى مقالة الله التى ترجم
بها عن هود عليه السلم بشرى لنا ايضا فكمل العلم بها اى بالترجمتين فى صدور الذين
اوتوا العلم وما يجحد باياتنا الا الكافرون اى الساترون تلك الايات بالجحود
والانكار فانهم يسترونها اى تلك الايات وان عرفوها حسدا منهم على من ظهر فيه
تلك الايات ونفاسة اى ضنة وبخلا على خزائن الله رحمة وعناية ان يعطى غيرهم ما لم يعطهم
وظلما على تلك الايات وعلى من اتى بها وعلى انفسهم ايضا وما راينا قط من
عند الله فى حقه تعالى فى آية انزلها من مقام الجمع الالهى او اخبار عنه تعالى اوصلها
الينا من مقام الفرق النبوى فيما يرجع اليه اى فى بيان معنى يرجع اليه ويتصف هو
به الا متلبسا بالتحديد والتقييد تنزيها كان ما يرجع اليه او غيره تنزيها او لذاته
او لما يرجع اليه من الصفات العماء الذى ما فوقه هواء وما تحته هواء كان الحق فيه قبل
ان يخلق الخلق فالعماء لغة السحاب الرقيق الساتر لنور الشمس قليلا واصطلاحا
التعين الجامع لجميع التعينات على سبيل الاجمال ثم ذكر انه استوى على العرش فهذا تحديد
ايضا ثم ذكر انه ينزل الى السماء الدنيا فهذا تحديد ايضا ثم ذكر انه فى السماء وانه
فى الارض كما قال تعالى وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله فهذا تحديد ايضا
وذكر انه معنا اينما كنا الى ان اخبرنا انه عيننا ونحن محدودون فما وصف نفسه
فى الصور المذكورة الا بالحد وقوله ليس كمثله شى الذى هو بالغ فى التنزيه حد ايضا
ان اخذنا الكاف زائدة لغير الصفة فيكون المعنى ليس مثله شى فقد تميز عن الاشياء

المحددة

المحدوده ومن تميز عن المحدود فهو محدود بكونه ليس عين المحدود فالاطلاق هذا
عن التقييد تقييد بالاطلاق والمطلق المقابل للمقيد مقيد بالاطلاق لمن فهم
وان جعلنا الكاف للصفة فقد حددناه لان فى نفى مثل المثل اثبات المثل وهو
تحديد وان اخذنا قوله تعالى ليس كمثله شى على نفى المثل مطلقا سواء كانت الكاف
زائدة وهو ظاهر او غير زائدة على سبيل الكناية كما فى قولنا مثلك لا يبخل تحققنا
اى علمنا حقيقة بالمفهوم وبالاخبار الصحيح انه عين الاشياء اما بالمفهوم فلانه
اذا نفى عن الاشياء مثليته يفهم منه بالمفهوم المخالف عينيته واما بالاخبار الصحيح
فلقوله كنت سمعه وبصره الحديث والاشياء كلها محدودة وان اختلفت حدودها
فهو اى الحق سبحانه محدود بحد كل محدود فما يحد شى الا وهو اى ما يحد به ذلك الشى
حد للحق سبحانه فهو اى الحق سبحانه هو السارى بهويته الغيبية المطلقة فى مسمى المخلوقات
المسبوقة بالمدة والمادة والمبدعات الغير المسبوقة بشى منهما ثم بين ان المطلق فى المقيد
ولو لم يكن الامر اى امر سريانه كذلك اى بحيث يعم الكل ما صح الوجود اى وجود حقيقة
من الحقائق لان وجود الحقائق لا يكون الا بسريانه فيها فهو اى الحق سبحانه
عين الوجود اذ ليس الوجود الا ما يتحقق الحقائق بسريانه فيها واذا كان عين الوجود
فهو على كل شى حفيظ يحفظه عن الانعدام بذاته اى حفظ الاشياء مقتضى ذاته
ولا يؤده اى لا يثقله ولا يتعبه حفظ شى اذ مقتضى ذات الشى لا يثقله ولما كانت
الاشياء صورته اذ المقيد صورة للمطلق فحفظه للاشياء كلها عن ان تنعدم بظهوره
بصورها حفظه لصورته عن ان يكون الشى غير صورته فانه لما لم يكن الظاهر بصور
الاشياء الا هو فلا محالة لا يكون الاشياء غير صورته فحفظه للاشياء على الوجه
الخاص يستلزم حفظه لها عن ان يكون غيره فيصح ان يقال حفظه للاشياء حفظه لها
عن ان يكون غير صورته وهو لا يصح الا هذا اى ان لا يكون الشى غير صورته ولما كان
المقيد صورة للمطلق والصورة فى الحقيقة عين ذى الصورة ومن حيث التعين غيره
فهو الشاهد من الشاهد الذى هو بعض من صوره وهو المشهود من المشهود

الذی هو بعض آخر من صوره واذا کان کل شیء صورته فالعالم بجمیع اجزائه صورته
وهو ای الحق سبحانه روح العالم المدبر له فهو ای العالم مع الروح المدبر له الانسان
الکبیر شعر فهو ای الحق سبحانه الکون کله ای الموجودات کلها الا انها صوره والصورة
عین ذی الصورة بوجه وهو الواحد الذی قام کونی بکونه وجودی بوجوده لظهوره
بصورتی فانا قائم موجود به وهو ظاهر بی فلذا ای لقیام وجودی بوجوده لظهور
وجوده بی قلت یغتذی ای یتغذی بی من حیث الظهور فظهوره متحقق وقائم بی کتحقق
المتغذی وقیامه بالغذاء وفی بعض النسخ واذا قلت یغتذی فهو شرطه وجزاؤه
قوله فوجودی غذاؤه وبه ای بالحق سبحانه نحن نحتذی ای نقتدی فکما هو یغتذی بنا
کذلک نحن نغتذی به لکن فی الوجود والبقاء فلنا به الوجود والبقاء کوجود المتغذی
بالغذاء واذا کانت الاشیاء کلها عینه من حیث الحقیقة فبه منه ان نظرت بوجه ای جهة
الاطلاق والجمعیة تعوذی کما قال صلی الله علیه وسلم اعوذ بک منک ولهذا الکرب
ای لکربه باندراج الکون کله فی الحق سبحانه کما فهم من قوله وهو الکون کله تنفس ای تجلی
لاظهار ما فی الباطن من اعیان العالم فنسب الحق سبحانه النفس الی الاسم الرحمن علی
لسان نبیه صلی الله علیه وسلم حیث قال انی اجد نفس الرحمن من قبل الیمن وانما نسب
النفس الی الاسم الرحمن لا الی غیره من الاسماء لانه ای الحق سبحانه رحم به ای بالرحمن ما
طلبته النسب ای الاسماء الالهیة من ایجاد صور العالم یعنی صوره الموجبة لان تعلق
الرحمة التی هی الوجود المنبسط علی الماهیات انما هو الصور الموجبة التی قلنا هی
ای صور العالم ظاهر الحق اذ هو ای الحق الظاهر وهو ای الحق باطنها ای باطن تلک
الصور اذ هو ای الحق الباطن فظاهریة الحق انما هی باعتبار ظهوره بصور العالم
باطنیته باعتبار بطونه فیها وهو الاول اذ کان هو ولا هی ای کان الحق ولم یکن
صور العالم کما قال صلی الله علیه وسلم کان الله ولا شیء معه فهو متقدم علیها وهذا
التقدم هو المراد بالاولیة وهو سبحانه الآخر اذ کان عینها ای عین صور العالم عند
ظهورها ولها التأخر فهو باعتبار ظهوره بها له الآخریة فالآخر عین الظاهر والباطن

عین

عین الاول هذا باعتبار التنزل من الحق الی الخلق واما باعتبار الترقی من الخلق الی
الحق فالآخر عین الباطن والظاهر عین الاول وهو بکل شیء علیم لانه بنفسه علیم وعلمه
بنفسه عین علمه بالعالم فلما اوجد الحق سبحانه الصور التی هی العالم روحانیة کانت
او جسمانیة فی النفس الرحمانی الذی هو هیولی العالم کله روحانیه وجسمانیه کما ان
النفس الانسانی هیولی لصور الحروف والکلمات والکلام وظهر سلطان النسب المعبر عنها
بالاسماء لوجود محال التصرف فانها صح النسب لا هی للعالم ای انتساب العالم الی الحق سبحانه
بانه مخلوق ومربوب له فانتسبوا ای اهل العالم الیه تعالی فقال تعالی یوم القیمة الیوم
اضع نسبکم وارفع نسبی ای اخذ منکم انتسابکم ای انتساب ذواتکم وصفاتکم و
افعالکم الی انفسکم وارد کم الی انتسابکم الی فتترون ذواتکم عین ذاتی وصفاتکم عین
صفاتی وافعالکم عین افعالی ولا تنسبوها الا الی این المتقون ای الذین اتخذوا
الله وقایة لانفسهم حیث تحققوا بفناء انیاتهم وحقائقهم فیکف بقاء صفاتهم وافعالهم
فکان الحق ظاهرهم ای عین صورهم العلمیة والعینیة الظاهرة اما ظهور الصورة العینیة
فبالنسبة الی الصور العلمیة واما ظهور الصور العلمیة فبالنسبة الی ما هی صور له
وهو الشئون الذاتیة وانما کان الحق ظاهرهم لانه وقایة لهم والوقایة ظاهر من یتستر
بها وهو باطنها فکان الحق ظاهرهم ای عین صورهم الظاهرة والمراد بصورهم
الظاهرة ما یعم القوی الظاهرة والباطنة بل الاعیان الثابتة فانها وان کانت
منقسمة الی ظاهرة وباطنة فکلها صور ظاهرة بالنسبة الی اعیانهم التی هی ایضا
ظاهرة بالنسبة الی الاسماء الالهیة وهی بالنسبة الی غیب الذات المجهول النعت وهم ای
المتقون بالمعنی المذکور حیث عرفوا فناءهم الاصل فکان الحق وجوداتهم الظاهرة
واعیانهم الباطنة لفناء انیاتهم وحقائقهم فکیف بصفاتهم وافعالهم فهم الشاهدون
لبقائه الشاهدون لجماله بعینه فهم اعظم الناس قدرا ای احقهم وجودا وقربا واقوام
صفة وضلالا وفی النسخة المقروءة علی الشیخ رضی الله عنه وهو اعظم الناس بافراد الضمیر
حملا علی المعنی ای المتقی اعظم الناس موافقا لقوله وقد یکون المتقی من جعل نفسه وقایة للحق

بصورته المحسوسة المشهوده لا بقواه الباطنة فيها اذ هوية الحق التي يكون العبد
بصورته وقاية لها هي قوى العبد الباطنة فكيف يكون العبد بقواه الباطنة هي عين
هوية الحق وقاية لها فيجعل مسمى العبد بصورته المشهوده وقاية لمسمى الحق الذي هو
عين قوى الحق الباطنة وكل واحد من هذا الاتخاذ والجعل انما اعتبر اذا كانا مبنيين
على الشهود اي المشاهدة والكشف لا على الاستدلال والتقليد حتى يتميز العالم بالعلم
الشهودي من غير العالم على هذا الوجه فغير العالم يشمل المستدل والمقلد كليهما
قل هل يستوي الذين يعلمون الامر على ما هو عليه علما شهوديا والذين لا يعلمون
الامر كذلك انما يتذكر بامثال هذه العلوم اولوا الالباب المركوزة هذه العلوم وامثالها
في اصل فطرتهم وهم الناظرون بعين الكشف والمشاهدة بعد تصفية قلوبهم وتخليتها
بالكلية عن الصور الكونية في لب الشيء الذي هو المطلوب من ذلك الشيء وهو الاسم الالهي
الذي يكون المقصود من وجود ذلك الشيء مظهريته فما سبق مقصر في هذه التصفية
مجدا فيها بل لم يلحقه كذلك لا يماثل اجير يعمل للاجرة عبدا يعمل للعبودية فان الاجير عبد
اجرته ينصرف من باب المستاجر عند وصولها والعبد لازم لباب سيده غير منصرف
عنه على حال اصلا فكذلك من يعبد الحق لمحض العبودية ليس كمن يعبده للفوز بالجنة
او للنجاة من النار واذا كان الحق وقاية للعبد بوجه وهو وجه ظاهرية الحق للعبد
والعبد وقاية للحق بوجه وهو وجه كون العبد ظاهر الحق فقل في الكون اي في
الموجودات الكائنة ما شئت ان شئت قلت هو الخلق باعتبار كون الخلق ظاهرا
والحق باطنا وان قلت شئت هو الحق باعتبار كون الحق ظاهرا والخلق باطنا و
ان شئت قلت هو الحق الخلق بالاعتبارين وان شئت قلت لا حق من كل وجه لانه باحد الوجهين
خلق ولا خلق من كل وجه لانه باحد الوجهين حق وان شئت قلت بالحيرة في ذلك
لعدم التمييز بين الوجهين فقد بانت اي ظهرت هذه المطالب المذكورة المفصلة
بتعيينك بحسب استعدادك وسلوكك المراتب فان كنت في مرتبة قرب النوافل قلت
هو الخلق وان كنت في مرتبة قرب الفرائض قلت هو الحق وان كنت في مرتبة الجمع بينهما

قلت

قلت هو الحق الخلق وان كنت في مرتبة التحقيق والتمييز بين المراتب الالهية والخلقية
قلت لا حق من كل وجه ولا خلق من كل وجه وان كنت في مرتبة العجز وعدم التمييز قلت
بالحيرة ثم انه رضي الله عنه اكد ما بصدده ببيان ان كل ما ورد من عند الله فيما يرجع
انما ورد اليه بالتحديد بقوله ولولا التحديد واقعا في نفس الامر ما اخبرت الرسل
بتحول الحق في الصور بانخلاعه عن صوره وتلبسه باخرى كما جاء في الحديث الصحيح انه
الحق تعالى يتجلى يوم القيمة للخلق في صورة منكرة فيقول انا ربكم الاعلى فيقولون نعوذ
بالله منك فيتجلى في صور عقائدهم فيسجدون له ولا وصفته الرسل بخلع الصور
عن نفسه ما ان ينخلع عن الصور كلها فيحدد بتقيده بانخلاعه عنها واذا كان الحق سبحانه
ظاهرا في كل محدود وشاهدا في كل مشهود فلا تنظر العين اي عين البصر والبصيرة
في المظاهر الصورية والمجالي المعنوية الا اليه سبحانه ولا يقع الحكم الواقع من كل حاكم
بحكم على تلك المظاهر والمجالي باي حكم كان الا عليه لانه هو الظاهر فيها والظاهر عين
المظهر من وجه فنحن عبيد له وقائمون به حالكوننا ماسورين في يديه يتصرف فينا
كما يشاء وفي كل حال تحولنا اليها فانا حاضرون لديه لا ينفك عنا ولا ننفك عنه كما قال
تعالى وهو معكم اينما كنتم ولهذا اي لاختلاف ظهوراته وتعدد مظاهره ينكر تارة فيما
ينكر من المظاهر ويعرف اخرى فيما يعرف منها وكذلك ينزه فيما ينزه من المظاهر
المنزهة ويوصف بما ينزه عنه تلك المظاهر في مظاهر اخر ونقول معناه ينكر في بعض
المظاهر بان يكون ذلك البعض من عرضه وكذلك ينزه في بعض المظاهر اذا كان ذلك
البعض من القائلين بالتنزيه ويوصف اي يشبه في بعض المظاهر اذا كان من القائلين
بالتشبيه او نقول معناه ينكر اذا كان متجليا في غير صورة معتقد المتجلى له ويعرف
اذا كان على صورة معتقده وينزه اذا كان اعتقاده التنزيه ويوصف اذا كان اعتقاده
التشبيه فمن راى الحق رؤية منتشئة منه اي من الحق بان يكون الرائي هو الحق فيه اي في
الحق بان يكون المجلى ايضا الحق سبحانه بعينه اي بعين الحق بان يكون آلة الرؤية عين الحق
لا عين نفسه فذلك الرائي هو العارف الذي يعرف الحق بجميع اعتباراته ولا يكون في

من الاشياء حجابا عليه ومن راى الحق منه فيه لكن بعين نفسه لا بعين الحق فذلك
غير العارف فالذى يعرف الحق بجميع اعتباراته فانه وان كان عارفا بان الرائى والمجلى
هو الحق لكنه لم يعرف ان عينه عين عين الحق بل توهمها غيرها وتخيل انه رآها بذلك
الغير وليس هذا من مقتضيات المعرفة لان العارف يعرف ان الحق لا يراه الا عينه و
من لم ير الحق منه ولا فيه وانتظر ان يراه فى الآخرة بعين نفسه لا بعين الحق فذلك هو
الجاهل فانه ما رآه فى هذه النشأة وما انتظر رؤيته فى الآخرة على ما هو الامر عليه فى نفسه
فان رؤيته فى الآخرة تكون بعين الحق لا بعين الرائى وبالجملة فلا بد لكل شخص من عقيدة
فى ربه يرجع بها اى بتلك العقيدة اليه سبحانه اذا رجع اليه دنيا وآخرة ويطلبه
فيها اى فى تلك العقيدة اذا طلبه فاذا تجلى له الحق فيها اى فى صورة عقيدته عرف انه ربه
واقر به وان تجلى له فى غيرها اى فى غير صورة عقيدته انكره ولم يعرفه وتعوذ منه ان
يتقلد ربه واساء الادب عليه فى نفس الامر ببقى كونه ربه فانه من بعض تجلياته وهو
عند نفسه انه تادب معه حيث نفى عنه ما لا يليق به فى زعمه فلا يعتقد معتقد من
المحجوبين الها الا بما جعل اى الا بجعله فى نفسه وخلقه فيها فان اصحاب الاعتقاد
لا يعتقدون بالالوهية الا الصور الاعتقادية المجعولة فى انفسهم التى جزموا بها و
اعتقدوا حقيتها وبطلان ما يغايرها فالآله فى الاعتقادات المنطوية على عقد العقود
وهى اعتقادات المحجوبين لا يكون الا بالجعل فما راوا حين راوا الههم الا نفوسهم وما
جعلوا فيها من الصور الاعتقادية التى توهموا ان الههم عليها فهذه الصور الاعتقادية
وان كانت كالاصنام المتخذة آلهة فى الجعل والتعمل لكن الحق سبحانه بسعة رحمته ينفخ فيها
روح الحقية فيرحم العابدين لها بسبب صحة معاملاتهم معها على ما امروا به مع الحق
الظاهر فى تلك الصور الغير المحصورة فيها فانظر مراتب الناس فى العلم بالله فى هذه النشأة
هو عين مراتبهم فى الرؤية يوم القيمة فمن اعتقده منحصرا فى صورة مخصوصة لا يراه يوم القيمة
الا فيها ومن لم يقيده بصورة مخصوصة واعتقد انه المتجلى فى كل الصور لا غير عرفه فى
كل صورة يراه وقد اعلمتك بالسبب الموجب لذلك اى لكون مراتب العلم عين مراتب الرؤية

وذلك

وذلك السبب المعلم به هو رجوع كل واحد الى صورة معتقده مقيدة لا يرى الحق الا فيها
ومن لم يكن صورة معتقده مقيدة بل مطلقة يراه فى كل صورة فاياك ان تتقيد بعقد
مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير وهو شهوده سبحانه فيما كفرت به بل يفوتك
العلم بما هو الامر على ما هو عليه فانه غير محصور فيما قيدته به وكفرت بما سواه بل هو شامل
للكل ظاهر فى الجميع من غير تقييد فكن فى نفسك هيولى قابلة لصور المعتقدات كلها و
اقبل كل صورة ترد عليك واعتقد انها بعض مجاليه وهو غير منحصر فيها فان الله الموجد
اوسع واحسن من ان يحصره عقد دون عقد فانه تعالى يقول فاينما تولوا فثم وجه الله
وما ذكر اينا مميزا اياه من اين آخر وما ذكر ان ثمة اى فى الاين الاول مثلا وجه الله دون
الاين الآخر ووجه الشى حقيقته فتكون حقيقة الحق سبحانه متجلية فى كل اين وظاهرة فى كل
عين فنبه بهذا الذى ذكره قلوب العارفين على شمول وجه المطلق كل اين وعين لئلا
يشغلهم العوارض فى الحيوة الدنيا عن استحضار مثل هذا الوجه المطلق الغير المقيد
باين دون اين بل يستحضرونه فى كل ما يرد عليهم من عوارض الحيوة الدنيا فيتحصنون
بالسلم الاتم والشهود الاعم كما اشار اليه الشيخ رضى الله عنه بقوله عقد الخلائق فى
الاله عقائدا وانا اعتقدت جميع ما اعتقدوه فانه لا يدرى العبد فى اى نفس يقبض
فيستحضره فى ذلك النفس واذا لم يدر فى اى نفس يقبض ولم يستوعب استحضاره فى
جميع الانفاس فقد يقبض بعضهم فى وقت غفلة فلا يستوى مع من قبض على صفة حضور
وشهود فان الاول يحشر ووجهه الى غير الحق سبحانه فيستحق البعد والطرد والثانى يحشر
ووجهه الى الحق سبحانه شاهدا اياه فيستسعد بالسعادة العظمى والمثوبة الكبرى ثم
ان العبد الكامل مع علمه بهذا اى بعدم انحصار الحق فى اينية خاصة ووجهة معينة
يلزم ان يلازم فى الصورة الظاهرة الحسية البدنية لا فى الصورة الباطنة القلبية الروحية
وفى الحال المقيدة المخصوصة التى هى حال الصلوة التوجه بالصلوة الى شطر المسجد الحرام
انقيادا لامر الحق سبحانه واتباعا لشريعة نبيه صلى الله عليه وسلم ويعتقد ان الله فى
قبلته حال صلوته غير منحصر فيها وهى اى قبلته بعض مراتب ظهور وجه الحق المفهومة

من قوله تعالى اينما تولوا فثم وجه الله فشطر المسجد الحرام منها اى من تلك المراتب فيه
اى فشطر المسجد الحرام وجه الله وحقيقته لكنه غير مختص به كما اشار اليه بقوله ولكن لا
تقل هو هنا اى فى شطر المسجد الحرام فقط وما احسن ما قيل لا تقل دارها بشرقى نجد كل
نجد للعامرية دار فلها منزل على كل ماء وعلى كل دمنة آثار بل قف عندما ادركت من كتابه
سبحانه ولا تجاوزه والزم الادب ظاهرا فى الاستقبال شطر المسجد الحرام ولا تجاوزه كما
ادركت من قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وكذلك الادب الزم بالمنافى عدم
حصر الوجه فى تلك الابنية الخاصة اى الجهة المنسوبة الى الان المسئول عنها بل التى هى شطر المسجد
الحرام كما ادركت من قوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله بل هى اى تلك الابنية الخاصة من جملة
ابنيات ما تولى متولى اليها اى من جملة ابنيات وجهات تولى متولى اليها فقوله ابنيات
بالتنوين ولفظة ما زائدة فقد بان اى ظهر لك عن الله بهذه الاية انه فى ابنية كل وجهة
تتوجه اليها وما ثمة اى عند التولى الى ابنية كل وجهة الا الاعتقادات اى اعتقادات
ان ثمة وجه الله فان تلك الابنية ان كانت ابنية معنوية فالتولى اليها اعتقاد ان وجه الله
فيها وان كانت صورية فالتولى اليها صورة لا يكون الا بعد اعتقاد ان فيها وجه الله ثم
فالاعتقاد الذى هو التولى المعنوى لازم على كل تقدير بخلاف التولى الصورى فانه غير لازم
بل غير صحيح اذا كانت الابنية المتوجهة اليها من الجهات المعنوية فليس عند التولى الى الابنيات
على وجه العموم واللزوم الى الاعتقادات فالاعتقادات ايضا تولى فكل ما يعتقده المعتقد
يكون من الابنيات التى اخبر الله سبحانه بان ثمة وجه الله فالكل من المعتقدين اى اعتقاد
كان مصيب فى اعتقاده لان معتقده مما تولى اليه متولى فكل مصيب ماجور وكل
ماجور سعيد وكل سعيد مرضى عند ربه فكل من المعتقدين فى الله اى اعتقاد كان
مرضى عند ربه وان شقى زمانا فى الدار الآخرة فان الشقاوة فى بعض الازمنة لا
ينافى السعادة المطلقة فقد مرض اى فانه قد مرض وتالم اهل العناية ولا شك ان
كل واحد من المرض والتالم نوع شقاوة مع علمنا بانهم سعداء اهل حق فى الحيوة الدنيا
قوله فى الحيوة الدنيا متعلق بقوله مرض وتالم فمن عباد الله اى فكذلك من عباد الله من

من تدكهم

من تدكهم الآلام فى الحيوة الدنيا الاخروى فى دار يسمى جهنم ومع هذا
لا يقطع احد من اهل العلم الذين كشفوا الامر اى امر دار جهنم على ما هو عليه انه
لا يكون لهم فى تلك الدار نعيم خاص بهم لا يتجاوز الى اهل الجنة وذلك النعيم الخاص اما
يكون بفقد الم كانوا يجدونه او بلا فارتفع عنهم آخرا فيكون نعيمهم راحتهم عن وجدان
ذلك الالم وخلاصهم عنه او يكون نعيم وجودى مستقل زائد على الراحة والخلاص من الالم
كنعيم اهل الجنان فى الجنان فان نعيمهم ليس بمجرد خلاصهم عن الم العذاب بل امور
زائدة عليه كما اخبرت به الشريعة الحقة والله اعلم بحقيقة الحال واليه المرجع والمآل

فص حكمة فتوحية فى كلمة صالحية لما فتح الله سبحانه باسمه
الفتاح الذى هو من جملة مفاتح الغيب على صالح عليه السلم باب الاعجاز الفاتح على
بعض امته طريق السعادة حين آمنوا به وعلى بعضهم طريق الشقاوة حين كفروا
به بانفتاح الجبل ومن ايضا الشيخ فى حكمته ان فتح باب الايجاد مبنى على الفردية
وصف حكمته بالفتوحية فالفتوح ان كان جمع فتح فجمعيته مشعرة بان فى تلك
المعجزة فتحا على فتح كما وقع الايماء اليه وان كان مفردا فمع اشعاره بالفتح ينبئ عن كونها
مما لم يتوقع مثلها وفى كثير من النسخ فلحية بدل فتوحية وهى انسب لفظا ولما كان
بعض الركاب هو الناقة معجزة صالح عليه السلم ابتدا رضى الله عنه بذكر الركاب فقال
من الآيات اى من جملة الآيات والمعجزات آيات الركائب اى المعجزات المتعلقة بالركائب
فان ذوات الركائب ليست بمعجزات فان نفس ناقة صالح مثلا ليست بمعجزة بل المعجزة
انما هى انفتاق الجبل عنها والمراد بها الركائب المعجزة فان من الركائب ما هى معجزة وليست معجزة
والمقصود من جملة المعجزات انما هو الركائب المعجزة منها مطلقا ولا يبعد ان يحمل الركائب اشارة
الى ابدان السالكين ونفوسهم الحيوانية فان الابدان ركائب للنفوس الناطقة
وفى كل منها آيات وعلامات تدل على مراتب استعدادات السالكين وعلى تفاوت بعض منها
عليهم بحسب الاستعدادات من الاسماء الالهية وذلك اى كون بعض الآيات الركاب
لاختلاف واقع فى المذاهب اى مذاهب الامم فى اقتراحاتهم المعجزات من الانبياء فان

لكل منهم مذهبا اى اقتراح المعجزة يقتضيه استعداده فبعضهم يقتضي استعداده
اقتراح الركاب المعجزة وبعضهم يقتضي استعداده غير ذلك فمنشأ كون بعض المعجزات
من قبيل الركائب انما هو اختلاف مذاهب الامم فى اقتراحاتهم لتفاوت استعداداتهم
فمنهم اى من اصحاب الركاب المؤمنين بالانبياء عليهم السلام بسبب اعجاز الركائب قائمون بها
اى بتلك الركائب اى يقومون بركوبها ويقصدون له بحق اى شهود حق وكشف صادق
بحيث لا يحجبهم تعينات الراكبية والمركوبية والمسافة والابتداء والانتهاء عن شهود الواحد
الواحد الحق تعالى بل يشاهدون ان الكل هو الحق المطلق تقيد وتعين بتلك الصور من غير ان
يمنعهم كثرة الصور عن شهود الوحدة ومنهم قاطعون بها اى بتلك الركائب السباسب
فيسندون القطع الى انفسهم ويجعلون الركاب وسائل فى ذلك القطع ويرون السباسب
المسافة المقطوعة فيحجبهم كثرة هذه الصور عن شهود الوحدة فالطائفة الاولى شهدوا
الامر على ما هو عليه والطائفة الثانية بقوا فى ظلمة الجهل والبعد كما قال فاما القائمون فلهم
عين يشهدون الامر على ما هو عليه واما القاطعون فهم الجناب جمع جنيبة فعيلة من
الجنوب وهو البعد اى المحجوبون المبعدون وكل منهم اى من القائمين والقاطعين يأتيه
منه فتوح غيوبه الضميران المجروران اما راجعان الى الحق تعالى والعبد او احدهما للحق
والاخر للعبد ولكل وجه يظهر بالتأمل وقوله من كل جانب متعلق بقوله يأتيه اى من فوقهم و
تحت ارجلهم اعلم وفقك الله لفهم الحقائق على ما هى عليه ان الامر اى امر الايجاد مبنى فى
نفسه على الفردية وهى عدم الانقسام بالمتساويين عما من شأنه الانقسام فلا يشمل الواحد
ويبين ان المنقسم اما ان ينقسم بالمتساويين فله الشفعية والتثنية من العدد او
لا ينقسم بالمتساويين بل بالمتخالفين فى الزيادة والنقصان فله الفردية والتثليث ضرورة
استلزام القسم الزائد على الناقص وفضله واليه اشار بقوله ولها اى للفردية التثليث فهى
اى الفردية مبتدئة من الثلثة لان اقل عدد لا ينقسم الى متساويين انما هو الثلثة فصاعدا
كالخمسة والسبعة والتسعة وغيرها فالثلثة اول الافراد وعن هذه الفردية الالهية التى لها التثليث
وجد العالم فقال تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فهذه الحضرة الفردية

التى لها

التى لها التثليث ومنها وجد العالم ذات ذات ارادة وقول فلولا هذه
الذات وارادتها وهى نسبة التوجه اى نسبة هى التوجه بالتخصيص لتكوين
امر ما ثم لولا قوله عند هذه التوجه الارادى كن لذلك الشئ ما كان ذلك
الشئ ثم ظهرت الفردية الثلاثية ايضا فى ذلك الشئ المتوجه اليه وبها اى بتلك الفردية
من جهته اى طرف ذلك الشئ صح تكوينه اى تكونه ولهذا عطف عليه قوله واتصافه
بالوجود عطف تفسير وانما قلنا ذلك فان المكون بمعنى المؤثر فى كون الشئ ووجوده
انما هو الحق سبحانه ولو جعلته مكونا بملاحظة ان للقابل ايضا دخلا فى التكوين
فغير بعيد وتلك الفردية الثلثية هى شيئيته الثبوتية وسماعه وامتثاله امر مكونه
بالايجاد فقابل ثلثه بثلثة ذاته الثابتة فى العلم فى حال عدمها بحسب العين فى موازنة ذات
موجدها وسماعه فى موازنة ارادة موجده وقبوله بالامتثال لما امره به من التكوين اى
التكون فى موازنة قوله كن فكان هو اى وجد ذلك الشئ بامتثال امر موجده فنسب التكوين
اى التكون اليه اى الى الشئ الموجود فلولا انه فى قوته التكوين اى التكون بمعنى قبول الكون
قبولا ناشيا من نفسه عند هذا القول اى قوله كن ما تكون فقوله ما تكون قرينة على ان المراد
بالتكوين فيما سبق هو التكون والا فالمناسب ما كون فما اوجد هذا الشئ بعد ان لم يكن
عند الامر بالتكوين الا نفسه يعنى هو بنفسه تحرك من العدم الى الوجود العلمى الى العينى
اى الوجود الخارجى بعد ما امر به وليس للحق سبحانه الا الامر فاثبت الحق تعالى بقوله فيكون
حيث اسند الكون الى الشئ نفسه لا الى الامر المكون ان التكوين اى التكون للشئ المامور
بالكون نفسه لا للحق والذى للحق فيه اى فى التكوين امره خاصة لا الفعل المامور به وكذا
اخبر عن نفسه فى قوله فى موضع آخر انما امرنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فنسب
التكوين لنفس الشئ اى الى نفسه لا الى الله سبحانه لكنه عن امر الله والله سبحانه هو الصادق
فى قوله المبنى على حصر امره فى القول وعن انتساب التكوين الى الشئ نفسه وهذا اى لحصر
امر الله فى القول وانتساب التكوين الى الشئ نفسه كما انه هو المفهوم من قوله المنقول كذلك
هو المعقول فى نفس الامر فان الآمر انما يطلب من المامور بصيغة الامر مبداء الاشتقاق

الاشتقاق الذي هو من جملة افعاله الصادرة عنه فالامر يكون الفعل المأمور
للامر والفعل المامور به للمامور كما يقول الامر الذي يخاف على البناء للمفعول
وكذلك قوله فلا يعصى والجار والمجرور في قوله لعبده متعلق بقوله يقول اي يقول
الامر قم فيقوم العبد امتثالا لامر سيده فليس للسيد في قيام العبد سوى امره له
بالقيام والقيام من فعل العبد لا من فعل السيد فقام اصل التكون على التثليث
اي هو منتشئ من الثلثة من الجانبين من جانب الحق ومن جانب الخلق ثم سرى ذلك
التثليث في ايجاد المعاني في الذهن بالادلة فلا بد في الدليل من ان يكون مركبا من ثلثة
على نظام مخصوص وشرط مخصوص كما بين في الكتب الميزانية وح ينتج لا بد من ذلك
الانتاج او من ذلك التركيب للانتاج ولما ذكر انه لا بد في الدليل من التثليث نبه فيما
ينتج الموجبات من ضروب الشكل الاول لشرف النتيجة وظهور الانتاج فقال وهو اي التركيب
مثل ان يركب الناظر دليله من مقدمتين كل مقدمة تحتوي على مفردين فيكون اربعة
واحد من هذه الاربعة تتكرر في المقدمتين ليربط احدهما بالاخرى كالنكاح
الذي هو الوطي فانه مشتمل على مقدمتي الابوين المحتوي كل واحد منهما على آلة التناسل
وهي الواحد المتكرر فيكون ثلثة لا غير لتكرار الواحد فيهما فيكون اي يوجد المطلوب
اذا وقع هذا الترتيب على هذا الوجه المخصوص وهو ربط احدى المقدمتين
بالاخرى بتكرار ذلك الواحد المفرد الذي هو مفرد من مفردي كل مقدمة وذلك
التكرار بان يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى وفي بعض النسخ الوجه المفرد
الذي به صح التثليث سمي الاوسط وجها لانه وجه ثبوت الاكبر للاصغر وعلته
في الذهن فقط ان كان برهانا انيا وفي الخارج ايضا ان كان لميا ولذلك تسميه
علة وسببا فيما بعد والشرط المخصوص فيما ينتج الايجاب من ضروب الشكل
الاول ان يكون الحكم اي المحكوم به يعني الاكبر اعم من العلة يعني الاوسط
كما يقال زيد انسان وكل انسان حيوان فزيد حيوان او مساويا لها كما يقال
زيد انسان وكل انسان ناطق فزيد ناطق وذلك ليصدق الكبرى كلية وح يصدق

النتيجة او القضية التي حكم فيها على الاكبر على كل الاوسط وان لم يكن كذلك كما اذا
كان الاكبر اخص من الاوسط او مباينا له او يحكم به عليه كليا فانه ينتج في بعض المواد
نتيجة غير صادقة كما يقال زيد حيوان وكل حيوان فرس فزيد فرس وزيد حيوان و
كل حيوان جماد فزيد جماد وانما قلنا في بعض المواد لانه اذا كان الاصغر من افراد
الاكبر الاخص من الاوسط ويحكم بالاكبر على الاوسط كليا يصدق النتيجة ولو كانت
الكبرى كاذبة كما يقال زيد حيوان وكل حيوان ناطق فزيد ناطق وهذا اي صدق النتيجة
عند حكم التثليث في المقدمات وعدم صدقها عند عدمه موجود متحقق في العالم
مثل اضافة الافعال الى العبد معراة عن نسبتها الى الله سبحانه فان اضافها الى العبد فقط
لم يتفطن بانه لا بد في تحقق الاثر من فاعل وقابل ورابطة بينهما وان القابل لا اثر له بدون
الفاعل لا جرم اضافها الى القابل فقط وهذه الاضافة كاذبة لعدم ملاحظة التثليث
فيها او اضافة التكوين المعبر عنه بصدوره الى الله مطلقا من غير ان يكون للعبد فيه مدخل
وهذا ايضا كاذب كيف والحق سبحانه ما اضافه الا الى القابل الذي قيل له كن مع ان
للفاعل المؤثر ايضا فيه مدخلا لكنه سبحانه لاحظ جانب تقييد الوجود الظاهر في حقيقة
القابل وهو من القابل الاجابة للتجلي الوجودي فانه من الحق سبحانه والنتيجة الصادقة هي
الاضافة الواقعة الى كلا الجانبين والنسبة الرابطة بينهما كما هو الحق بحسب الواقع مثاله اي
مثال سريان التثليث في ايجاد المعاني اذا اردنا ان ندل على ان وجود العالم عن سبب
نقول كل حادث فله سبب وفي تقديم الكبرى اشارة الى انها الاصل في الانتاج لاندراج
النتيجة فيها بالقوة على سبيل الاجمال بمعنا باعتبار الكبرى للحادث والسبب اي وان له
سببا ثم نقول في المقدمة الاخرى التي هي الصغرى والعالم حادث فتكرر الحادث في مقدمتين
فكان واحدا به ارتبطت احدهما بالاخرى فحصل ثلثة الاول الحادث والثاني ان له
سببا والثالث قولنا العالم فانتج هذا الدليل المنطوي على التثليث ان العالم له سبب
فظهر في النتيجة تفصيلا ما ذكر في المقدمة الواحدة المسماة بالكبرى اجمالا وما ذكر ان
في النتيجة تفصيلا وفي تلك المقدمة اجمالا هو ان العالم له السبب فالوجه الخاص الذي

اشار اليه اولا بقوله على الوجه المخصوص هو تكرار الحادث ليتعدى الحكم بالاكبر الى الاصغر
فليس المراد بالوجه الا الاوسط والشرط الخاص الذى اشار اليه اولا بقوله والشرط المخصوص
هو عموم العلة اى عموم هذا الحكم المخصوص يعنى الاكبر الذى هو قوله له سبب العلة المخصوصة
يعنى الاوسط الذى هو الحادث فيكون اضافة العموم الى العلة من قبيل اضافة المصدر الى
مفعوله ويمكن ان يراد بالعلة الاكبر لان الاكبر فى هذه المادة هو السبب والعلة ترادف
السبب فيكون المصدر مضافا الى الفاعل ثم اشار الى عموم الاكبر لكل افراد الاوسط
بقوله لان العلة اى العلة المؤثرة فى وجود الحادث السبب فالحادث له سبب وهو اى الحكم
بان الحادث له سببا وقولنا له سبب عام فى حدوث العالم اى شامل لكل افراد الحادث
المحمول على العالم وقوله عز الله قيد اتفاقى اشار به الى ما عليه الامر فى نفسه وقوله اعنى الحكم
سواء اريد بالحكم النسبة الايقاعية او المحكوم به كما اشرنا اليه تفسير للضمير الغائب
اعنى هو فيحكم على كل حادث ان له سببا سواء كان السبب اى الوسط فعبر عنه به
كما عبر عنه اولا بالعلة مساويا للحكم اى الاكبر فيكون الحكم ايضا وذلك اذا اردنا
بالحادث الحادث الذاتى او يكون الحكم اعم منه وذلك اذا اردنا بالحادث الحادث الزمانى
فدخل اى السبب الذى هو الاوسط تحت حكمه اى حكم الاكبر فيصدق النتيجة ضرورة
تعدى الحكم من الاوسط الى الاصغر فهذا ايضا قد ظهر حكم التثليث اى هذا حكم التثليث
على ان يكون اسم الاشارة مبتدا وحكم التثليث بيانا له او بدلا عنه وقوله فقد ظهر خبره
او يكون حكم التثليث خبرا عنه وقوله فقد ظهر استينافا او قيد للخبر ويحتمل ان يكون
هذا مبتدا وما بعده خبره على تقدير عائد اليه اى هذا ايضا قد ظهر به حكم التثليث
الواقع فى ايجاد المعانى التى تقتضى بالادلة وح يكون ايراد قوله ايضا بالنظر الى مطلق
التثليث فاصل الكون اى ما يبنى عليه الكون خارجا او ذهنا التثليث ولهذا اى لكون
الاصل فى الكون التثليث كانت حكمة صالح عليه السلم التى الهمه الله اى الهمها الله
فى تاخير اخذ قومه ثلثة ايام يتلونون فيها بثلثة الوان وعدا صادقا غير مكذوب
قوله فى تاخير متعلق بقوله كانت او بقوله الهم وقوله ثلثة ايام مفعول فيه للتاخير

وقوله وعدا منصوب على انه خبر كانت وفى النسخة المقروءة على الشيخ رضى الله
عنه وعد غير مكذوب بالرفع كما هو فى القرآن او ورده على سبيل الحكاية او هو
مرفوع على انه خبر مبتدا محذوف اى ذلك وعد غير مكذوب وح يكون كانت
تامة او يكون قوله فى تاخير اخذ قومه خبرا لها ويحتمل ان يكون على تقدير النصب ايضا
تامة ويكون المنصوب حالا من الحكم او الاخذ فانتج التثليث المذكور صدقا اى
نتيجة صادقة موعوده غير مكذوبة وهى الصيحة التى اهلكتهم بها فاصبحوا
فى ديارهم اى فيما كانوا فيه جاثمين اى قاعدين لا يستطيعون القيام بالترقى عنه
فاول يوم من الثلثة اصفرت وجوه القوم وفى الثانى احمرت وفى الثالث اسودت
فلما كملت الثلثة فى ايامهم والوانهم صح الاستعداد اى استعدادهم للفساد و
الهلاك فظهر كون الفساد فيهم اى تحقق الفساد ووجوده او الكون الذى يتبع
الفساد لان كل فساد يستلزم كونا فسمى ذلك الظهور هلاكا فكان اصفرار وجوه
الاشقياء فى موازنة اسفار وجوه السعداء فى قوله تعالى وجوه يومئذ مسفرة
من السفور وهو الظهور فيكون الاسفار فى اول يوم ظهور علامة السعادة فى السعداء
كما كان الاصفرار فى اول يوم ظهور علامة الشقاء فى قوم صالح ثم جاء فى موازنة الاحمرار
القائم بهم اى الغير السريع الزوال علما فاحمرار الوجنات عند الضحك فانه سريع
الزوال قوله تعالى فى السعداء وجوه يومئذ ضاحكة فان الضحك من الاسباب
المولدة لاحمرار الوجوه فهى اى الضاحكة باعتبار الضحك المفهوم منها فى السعداء
احمرار الوجنات ثم جعل فى موازنة تغير الاشقياء فى السواد قوله تعالى مستبشرة بشرة
وهو ما اثره السرور فى بشرتهم كما اثر السواد فى بشرة الاشقياء ولهذا قال الحق سبحانه
فى الفريقين بالبشرى اى بقوله لهم قولا يؤثر فى بشرتهم فيعدل بها الى لون لم يكن البشرة
تتصف به قبل هذا فقال فى حق السعداء يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان وقال
فى حق الاشقياء فبشرهم بعذاب اليم فاثر فى بشرة كل طائفة ما حصل فى نفوسهم
من اثر هذا الكلام فما ظهر عليهم فى ظاهرهم الا حكم ما استقر فى باطنهم من المفهوم

عن ذلك الكلام فما اثر فيهم سوا ئهم اى امر خارج عنهم كما لم يكن التكوين الا منهم

فلله الحجة البالغة على الناس كلهم سعيدهم وشقيهم فيما يعطيهم ويظهر عليهم

من آثار السعادة والشقاوة فمن فهم هذه الحكمة التوحيدية وقررها فى نفسه

بتحصيل العلم اليقينى بها الغير الزائل وجعلها مشهودة له واستحضرها فى جميع الاحوال

اراح نفسه عن التعلق بغيره وعلم انه لا يوتى عليه بخير ولا شر الا منه واعنى بالخير

ما يوافق غرضه ويلائم طبعه ومزاجه وان لم يوافق اغراض آخرين ولم يلائم طباعهم

وامزجتهم واعنى بالشر ما لا يوافق غرضه ولا يلائم طبعه ومزاجه وان وافق اغراض

آخرين ولائم طباعهم وامزجتهم وانما صرح بهذه العناية تنبيها على ان الشر المطلق

لا وجود له فى نفس الامر بل الخير المطلق ايضا ونقيم صاحب هذا الشهود معاذير

الموجودات الكلم عنهم وان لم يعتذروا من انفسهم ضرورة انه يعرف مبدأ ذلك وانهم

مضطرون فيه ويعلم انه منه اى من نفسه كان اى وجد كل ما هو فيه مما يوافق غرضه او

لا يوافق كما ذكرناه او كما قال ان العلم تابع للمعلوم فيقول لنفسه اذا جاءه ما لا يوافق غرضه

يداك اوكتا وفوك نفخ هذا مثل مشهور يضرب لمن يتحسر ويضجر عما يرد عليه منه اى

ما صدر من ظاهرك وما ظهر من باطنك كل منهما منتشى من حقيقتك لا من غيرك يقال

اوكأ على سقائه اذا شده بالوكاء والوكاء للقربة هو الخيط الذى يشد به فوها والله

يقول الحق وهو يهدى السبيل **فص حكمة قلبية فى كلمة شعيبية** لما كان

شعيب عليه السلام مع كونه صاحب قلب قابل للتجلى الاسم الله احدية جمع الاسماء الالهية

المنشعبة الى ما لا يتناهى مضاهيا للقلب سواء اريد به النفس الناطقة فى بعض مراتبها

او اللحم الصنوبرى الذى هو متعلقها ومحل تصرفاتها للتشعب الى الشعوب وقبائل كما ينبئ

عنه اسمه وفى ايفاء ذى حق حقه بالقسط والعدل كما يدل عليه امره امته بذلك فان القلب

بكل واحد من معنييه منشعب الى شعب كثيرة موف كل ذى حق حقه منها حقه وصف الشيخ

رضى الله عنه الحكمة المنسوبة الى كلمته بالقلبية وصدرها ببيان احوال القلب فقال

اعلم ان القلب اعنى قلب العارف بالله احدية جمع الاسماء كلها فان صاحب القلب

فى اصطلاح هذه الطائفة انما هو العارف بالاسم الله احدية جمع الاسماء فمن

لم يكن عارفا بالله سواء لم يكن عارفا اصلا او كان عارفا ببعض الاسماء المخصوصة

دون بعض فلا يسمى قلبه قلبا الا مجازا ولا يصح الحكم عليه بالسعة المذكورة هو

من رحمة الله ورحمته رافته ولطفه فان تعينات الاشياء فى العلم بالفيض

الاقدس ووجوداتها فى العين بالفيض المقدس انما هى من الاسماء اللطفية

الجمالية وهو اى القلب اوسع منها اى من رحمة الله فان سعة القلب عبارة عن

احاطتها بالاشياء باعتبار جامعيتها للاشياء فانها حقيقة لها جامعة او

باعتبار العلم والشهود وسعة الرحمة عبارة عن شمولها الاشياء ووصول آثارها

اليها ولا شك ان علم القلب وشهوده اوسع من رحمة الله فانه اى القلب باعتبار

علمه وشهوده وسع الحق جل جلاله بتجلياته الذاتية والاسمائية كما انه وسع الاشياء

علما وشهودا ورحمته وان وسعت كل شئ لا تسعه اى الحق سبحانه وهذا اى القول

بان رحمة الله لا تسعه لسان عموم اى عامة العلماء قائلون به ولكن قولهم بهذا

من باب الاشارة لا صريح العبارة فانهم لم يصرحوا به ولكن يلزم مما صرحوا

به من عقائدهم فان الحق عندهم راحم ليس بمرحوم فانهم لم يتنبهوا لكرب الاسماء

الالهية والتنفيس عنها بايجاد العالم فلا حكم للرحمة فيه ولا يصل اثرها اليه فلا تسعه

واما الاشارة من لسان الخصوص فهى ان رحمة الله تسعه فان الله سبحانه وصف

نفسه على لسان نبيه بالنفس حيث قال صلى الله عليه وسلم انى لاجد نفس الرحمن من

جانب اليمن وهو اى النفس من التنفيس وهو تفريج الكروب فان المتنفس انما يتنفس

دفعا للكرب بالهواء الحار عن باطنه وطلبا للورود لراحة ورود الهواء البارد عليه

فالتنفس فى الجناب الالهى اشارة الى التخلص من كرب طلب الاسماء الالهية الظهور

ومن كرب طلب الحقائق الكونية ولا شك ان التفريج عن الكرب رحمة فرحمة الله تسعه

ولما كان لقائل ان يقول منشأ هذا الطلب الاسماء لا محض الذات فالتخلص من

الكرب يكون للذات من حيث الاسماء لا من حيث هى فلا تكون الرحمة شاملة لها دفعه

بقوله وان الاسماء الالهية عين المسمى وليست اى الاسماء الالهية اى المسمى
فيكون تكريرا وتاكيدا للاول وفى النسخة المقروءة على الشيخ رضى الله عنه وليس بدون
تاء التانيث اى ليس المسمى الاهو اى الحق فكون الاسماء عين الحق فاذا وسعها الرحمة
وسعته واتها اى الاسماء الطالبة ما تعطيه تلك الاسماء ثبوتا فى العلم ووجودا
فى العين وقوله من الحقائق اى الحقائق الكونية بيان لما يعنى الاسماء الطالبة
للحقائق التى ثبوتها فى العلم ووجودها فى العين بتلك الاسماء وليست من
الحقائق التى تطلبها الاسماء لتكون مجالى احكامها ومظاهر آثارها الا العالم
بما فيه من الاجناس والانواع والاشخاص فالالوهية التى هى حضرة الاسماء
الوجوبية المؤثرة فى الكون تطلب المالوه الذى هو متعلق تاثيراتها وتمشيها فانها
ضرورة توقف تحقق النسبة على تحقق المنتسبين ولما كانت الالهية والالوهية
عبارة عن مرتبة الاسماء المؤثرة كان معنى الاله المؤثر باسمائه فيكون فيه اسم
الفاعل الاجرم اشتق رضى الله عنه لما يقابله اى المتاثر المالوه اسم مفعول
فيكون المالوه ماخوذا من معناه الاصطلاحى لا من معانيه اللغوية فلا اشكال
وكذلك الربوبية التى هى حضرة الافعال تطلب المربوب الذى هو متعلق آثارها
واذا كانت الالوهية والربوبية تطلبان المالوه والمربوب والمالوه والمربوب
ليس الا العالم فان كان العالم يكون للالوهية او الربوبية عين والا اى وان
لم يكن لها اى للالوهية او الربوبية عين فلا عين لها اى للالوهية او الربوبية
الا به اى بالعالم وجودا اى فى العين وتقديرا فى الذهن يعنى خارجا وذهنا والحق
سبحانه من حيث ذاته غنى عن العالمين والربوبية ما لها هذا الحكم اى حكم الغنا
لافتقارها الى المربوب وانما اقتصر على الربوبية لانها انزل من الالوهية
فهى مستلزمة لها فبقى الامر دائرا بين ما تطلبه الربوبية وبين ما تستحقه الذات
من الغنى عن العالم وليست الربوبية على الحقيقة والاتصاف الا عين هذه الذات
اى من نظر الى حقيقة الامر وانصف من نفسه حكم بان الربوبية عين الذات بمعنى

انه

انه ليس فى الخارج الا الذات فان الربوبية نسبة عقلية لا وجود لها فى الخارج
وان اتصف بها الوجود الخارجى وذهب بعض الشارحين الى ان الاتصاف فيها
من الوصف وجعله عطفا على الحقيقة ولا يخلو عن سماحة ولو جعل ما هنا معطوفا
على الربوبية اى ليست الربوبية واتصاف الذات بها الا عين الذات لكان احسن
فلما تعارض الامر اى امر الذات بحكم النسب اى نسبة الغنى واللاغنى ولم يبق للذات
على صرافة الغنى ورد فى الخبر النبوى الوارد باتصاف الحق سبحانه بالنفس المبنى على
التنفيس الذى هو عين الرحمة والشفقة بالنسبة الى الاسماء التى هى عين الذات من وجه ما
ووصف الحق به نفسه حيث قال والله رؤف بالعباد من الشفقة الواقعة على عباده
وكما ان عباده يتعلق بهم الشفقة والرحمة فكذلك يتعلق به ايضا الشفقة والرحمة التى
هى التنفيس عن كرب الاسماء فاول ما نفس اى ولتنفيسه على ان يكون ما مصدرية هو
التنفيس عن الربوبية او اول تنفيسه عن الربوبية بنفسه المنسوب الى الرحمن انما هو بايجاده
العالم تطلبه الربوبية بحقيقتها الطالبة لوجود العالم فقوله فاول ما نفس مبتدا خبره
اما قوله عن الربوبية او قوله بايجاده العالم وقوله وجميع الاسماء الالهية اما مجرور
عطفا على الربوبية التى هى مدخول عن او مرفوع عطفا على الربوبية التى هى فاعل تطلبه
واما جعل ما فى نفس موصولة فوجه صحته غير ظاهر فثبت من هذا الوجه الذى تكلم
به لسان الخصوص ان رحمته وسعت كل شىء حقا كان او خلقا فوسعت اى الرحمة الحق
ايضا فهى اى الرحمة اوسع من القلب فانها وسعت القلب وما سواه والقلب لا يسع
نفسه هذا اذا اعتبر سعة القلب باعتبار انطوائه على الحقائق كلها واما اذا اعتبر باعتبار
العلم فهو يسع نفسه ايضا فتكون الرحمة مساوية له فى السعة والى هذا اشار بقوله
او مساوية له فى السعة هذا الذى تكلم به لسان العموم والخصوص مضى وبسط الكلام
فى بيانه قد انقضى ثم ليعلم ان الحق تعالى كما ثبت فى الصحيح يتحول فى الصور المختلفة
بالسعة والضيق فتارة يتجلى فى هذه الصورة وتارة فى تلك الصورة وليعلم ايضا ان عند التجلى
الحق تعالى اذا وسعه القلب وصار مجلى له لا يسع معه غيره من المخلوقات ولا يبقى فيه

فضله يحل فيها غير الحق سبحانه فكانه ملاه حتى لا يبقى منه فضله للغير ومعنى هذا
الذي ذكرنا من انه اذا تجلى الحق لم يسع القلب غيره انه اذا نظر الى الحق عند تجليه
له لا يمكن معه ان ينظر الى غيره لاعيانه بالكلية اليه وانقهار الاشياء تحت قهر التجلي
وقلب العارف من السعة والاطلاق انما هو كما قال ابو يزيد البسطامي قدس الله
تعالى سره لو ان العرش وما حواه العرش من الكرسي والسموات والارضين وما
فيهما من انواع الموجودات مائة الف مرة وقع في زاوية من زوايا قلب العارف
ما احس به لانه لا قدر له محسوسا بالنسبة الى التجليات الغير المتناهية التي يستعد لها
قلب العارف فان العرش وما فيها على اي مقدار فرض يكون متناهيا ولا قدر
للمتناهي في اي مرتبة كان من الكثرة بالنسبة الى الغير المتناهي وقال الجنيد رضي الله
عنه في هذا المعنى ان المحدث المتناهي اذا قرن في قلب العارف بالقديم الغير المتناهي
بتجلياته لم يبق له اثر بل يضمحل عينه فكيف بالاثر وقلب يسع القديم كيف يحس
بالمحدث الذي لا قدر له حال كون ذلك المحدث موجودا فيه فقوله موجودا فيه
حال من المحدث ويمكن ان يجعل مفعولا ثانيا للاحساس لتضمنه معنى العلم واذا كان الحق
سبحانه يتنوع تجليه في الصور المختلفة بالسعة والضيق فبالضرورة يتسع القلب
ويضيق بحسب الصورة التي يقع فيها التجلي الالهي فان كان في تلك الصورة نوع سعة
يتسع القلب بحسبها وقدرها وان كان نوع ضيق يضيق القلب بحسبه وقدره
فانه لا يفضل من القلب شيء عن صورة ما يقع فيها التجلي فان القلب من العارف او
الانسان الكامل بمنزلة محل فص الخاتم من الخاتم فكما ان محل فص الخاتم لا يفضل عن
الفص بل يكون على قدره من الكبر والصغر وعلى شكله من الاستدارة ان كان الفص
مستديرا او من التربيع والتسديس والتثمين وغير ذلك من الاشكال ان كان الفص
مربعا او مسدسا او مثمنا او ما كان من الاشكال فان محله اي محل الفص من الخاتم
مثله يكون في القدر والشكل لا غير فكذلك قلب العارف لا يفضل على الصورة المتجلي
فيها بل ينطبق عليها ويكون على قدرها في السعة التي هي في الصورة المتجلي فيها كالاستدارة

في الاشكال فان المستدير منها اوسع وفي الضيق الذي هو في الصور المتجلي فيها
كسائر الاشكال فانها اضيق من المستدير وفيها تفاوت بحسب قربها من الاستدارة
وبعدها عنها وهذا الذي ذكرناه بحسب الظاهر عكس ما يشير اليه الطائفة من ان
الحق يتجلى على قدر استعداد العبد فيكون التجلي تابعا للعبد وهذا الذي ذكرناه ليس
كذلك اي كما اشارت اليه الطائفة فان العبد بل قلبه على ما ذكرنا يظهر للحق على قدر
الصورة التي يتجلى فيها الحق فيكون العبد تابعا للتجلي وتحرير هذه المسئلة على وجه يتبين
التوفيق بين ما اشار اليه الطائفة وبين ما اشرنا اليه ان لله تجليين بل ثلث تجليات
تجلي غيب يحصل به الاعيان الثابتة واستعداداتها في حضرة العلم التي هي غيب بالنسبة
الى ما تحتها وتجلي شهادة يوجد به تلك الاعيان في الخارج وحضرة الشهادة بعد
ما كانت ثابتة في العلم وتجلي شهودي يتجلى به على عباده بعد وجودهم دنيا وبرزخا
وآخرة فيشاهدونه به وكانه رضي الله عنه اراد بالتجلي الشهادي ما هو اعم من ان يكون
تجليا يفيد الوجود الشهادي او يكون بعد الوجود الشهادي فلهذا جعله قسمين
فمن تجلي الغيب يعطي الحق سبحانه القلب الاستعداد الكلي الذي عليه القلب من حيث عينه
الثابتة في الحضرة العلمية قبل وجوده العيني والاستعدادات الجزئية التي عليها القلب
بعد وجوده العيني فانها ايضا منتشية من ذلك التجلي الغيبي وان انضمت اليها امور
خارجية ايضا فان ذلك الانضمام ايضا من مقتضياته وهو اي تجلي الغيب التجلي الذاتي
فان المتجلي به هو غيب هوية الذات ولذلك قال الذي الغيب اي غيب هوية الذات
حقيقته التي هو بها هو ويمكن ان يقال معنى كون الغيب حقيقته ان كونه غيبا حقيقة
لازمة له لا ينفك عنه فان ذلك التجلي انما هو بصور الاعيان الثابتة وهي لا تزال
ثابتة في العلم لا تبرح عنه فلا تزال هو اي غيب هوية الذات له اي لذلك التجلي فانها
المتجلية به او لا تزال كونه غيبا ثابت له دائما ابدا فاذا حصل له اعني للقلب في الحضرة
العلمية هذا الاستعداد الكلي تجلى الوجود الحق له اي القلب التجلي الشهودي في الشهادة
بعد وجوده فيها بالتجلي الشهادي واذا حصل للقلب في العين الاستعداد الجزئي

الذی علیه القلب بعد وجوده المبنی تجلی له الحق التجلی الشهودی فی الشهادة فرآه
ای القلب الحق فی صورة ما تجلی له فیه فظهر القلب بصورة ما تجلی له فیه لا یفضل منه
شیء کما ذکرناه فهو تعالی اعطاء الاستعداد الکلی اولا والجزئی ثانیا کما اشار الی ذلک
بقوله اعطی کل شیء خلقه ای استعداده الکلی والجزئی علی قدر معین ثم هدی ای ثم
رفع الحق الحجاب بینه وبین عبده وتجلی له فرآه العبد فی صورة معتقده فهو ای الحق المرئی
عین اعتقاده ای عین الصورة الاعتقادیة فالحق المتجلی بصورة اعتقاده تابع لاعتقاده
وحین تجلی الحق سبحانه بصورة اعتقاده یکون القلب بحسب ذلک التجلی من السعة والضیق
وان لم یکن المتجلی له مقیدا باعتقاد خاص بل یکون هیولانی الوصف فاختصاص التجلی
بصورة خاصة انما یکون بحسب الامور الخارجیة عن القلب المتجلی له من الاوقات والاحوال
والشرائط وهذه الصورة الخاصة تکون من بعض صور اعتقاده الهیولانی الوصف
فلا ینتهی القلب فی التجلیات المعنویة ولا العین فی التجلیات الصوریة ابدا فی الدنیا
والآخرة سواء کان قلب العارف وعینه او قلب صاحب الاعتقادات الخاصة او تخمینه
الا صورة معتقده فی الحق فالحق الذی فی المعتقد هو الذی وسع القلب صورته وهو
الذی یتجلی له فیعرفه واذا کان القلب لا یسع الا صورة المعتقد ولا یری
العین الا ما وسع القلب فلا یری العین عند تجلی الحق الا الحق الاعتقادی ولا خفاء
فی تنوع الاعتقادات بحسب الاطلاق والتقیید فمن قیده بصورة مخصوصة انکره
فی غیر ما قیده به من الصور اذا تجلی فی غیر صورة ما قیده به واقر به فیما قیده به
اذا تجلی فی صورة ما قیده به ومن اطلقه عن التقیید من العارفین والکاملین لم
ینکره فی صورة من الصور واقر به فی کل صورة یتحول فیها ویعطیه من نفسه مراسم
التعظیم والاجلال قدر صورة ما تجلی ای علی مقدار مرتبة ما تجلی له فیها فان لکل
صورة من صور التجلیات اقتضاء خاصا یقتضی نوعا خاصا وقدرا معینا
من التعظیم والاجلال لا تقتضیه غیرها قال الشیخ الشیخ المولوی الجندی قدس سرهما
لا تنکر الباطل فی طوره   فانه بعض ظهوراته   واعطه منک بمقداره   حتی توفی

حق اثباته   وهذه الصور المتجلی فیها وان کانت بحسب انواعها منحصرة
لکنها بحسب اشخاصها ذاهبة الی ما لا یتناهی فان صورة التجلی ما لها نهایة یقف
التجلی عندها ای عند تلک الغایة فلا یقع تجلی بعدها وفی بعض النسخ بالتاء والضمیر
الفاعل راجع الی صورة التجلی وکذلک العلم بالله ما له غایة فی العارفین یقف العلم
عندها ای عند تلک الغایة فلا یزید علیها بل هو ای العارف والشان ان العارف
فی کل زمان یطلب بلسان الاستعداد الزیادة من العلم به ای بالحق فانه فی کل مرتبة
یحصل له من العلم ما یستعد به لمرتبة اخری فوقها فیقول فی زمان ما یا رب زدنی
علما فاذا زاد علمه استعد لمرتبة اخری فوقها یقول فی زمان یلیه رب زدنی
علما فاذا زاد علمه استعد لعلم آخر یقول ثالثا رب زدنی علما هکذا الی ما لا
یتناهی فالامر ای امر العلم لا یتناهی من الطرفین ای طرفی الحق والعبد فلا الطلب
ینتهی من جانب العبد ولا التجلی من جانب الحق هذا الذی ذکرنا من اثبات الطرفین
وجعل احدهما متجلیا مفیضا للعلم والآخر متجلی له وطالبا لزیادة العلم انما یتحقق
اذا قلت هناک خلق وحق ومیزت بینهما بان جعلت مرتبة الجمع والاجمال حقا
ومرتبة الفرق والتفصیل خلقا فاذا نظرت فی قوله تعالی علی لسان نبیه کنت
رجله التی یسعی بها ویده التی یبطش بها ولسانه الذی یتکلم به الی غیر ذلک من القوی
ومحالها التی هی الاعضاء لم تفرق بین المرتبتین بل جعلتهما امرا واحدا ظهر
بنسبتی الوحدة والکثرة فقلت الامر الذی کلامنا فیه وهو الوجود حق کله
باعتبار جهة الوحدة او خلق کله باعتبار جهة الکثرة فهو خلق بنسبة وهی جهة
الکثرة وحق بنسبة وهی جهة الوحدة والعین فی الاعتبارین واحدة فعین
صورة ما تجلی بالتجلی الشهادی والشهودی عین ما قبل ذلک التجلی فهو ای
الحق هو المتجلی والمتجلی له فانظر ما اعجب امر الله وشانه من حیث هویته الغیبیة
التی تقتضی اسقاط النسب ومن حیث نسبته الی العالم فی حقائق اسمائه الحسنی
فامره وشانه من حیث هویته تقتضی حقائق الاسماء التنزیهیة ومن حیث نسبته

نسبته الى العالم سائر الاسماء فقوله وحقائق الاسماء مرتبطه بقوله امر الله حيث يكون الامر الواحد الذى هو الحق باطلاقه الذاتى ظهر بالحيثيتين المتقابلتين وهو فيهما عينهما مع وحدته المقدسة عن الشوب والتقابل فمن ثم اى فى الواقع فهو احاد لوجوع الماهيات والاشخاص من ذوى العقول وسائمه انكار لوقوعهما من غير ذوى العقول وقوله عين تعين ثمه اى فى الواقع هو اى الحق ثمه اى فى الواقع اى فى كل عين تعين بعين مخصوص فى الواقع هو الحق بعينه فيه فمن قد عممه واطلقه عن القيود ونزهه عنها خصصه بالاطلاق وقيده بالتنزيه العقلى ومن قد خصصه اى حكم بان ذلك المطلق بعينه هو الذى يتخصص بتلك القيود عممه اى حكمه باطلاقه الذاتى ونزهه عن الاطلاق المقابل للتقييد واذا ثبت هذا الاطلاق فما عين من الاعيان سوى عين اخرى فنور واية مرتبة كانت عينه ظلمه تقابله باعتبار هذه الحقيقه فانها هى التى تظهر بصور المتقابلات فمن يغفل عن هذا الذى ذكرناه من معنى الاطلاق يجد فى نفسه غمة لانه يجهل الامر على ما هو عليه والجاهل مغموم ابدا ولا يعرف ما قلنا سوى عبد له همة قوية عالية لا يقنع بظواهر العلوم ولا يقف عند مبلغ علماء الرسوم بل خرق العادات ورفع حجب التعينات ولا يرضى من كل شىء الا باللب لا يسكن مع القشور ابدا قال تعالى ان فى ذلك اى القرآن المشتمل على اثبات امور متخالفة للحق سبحانه من التنزيه والتشبيه لذكرى اى تذكر بما هو الحق عليه فى نفسه من التقلب فى الشيون لمن كان له قلب سمى به لتقلبه فى انواع الصور والصفات المتخالفة لاختلاف التجليات وانما قال لمن كان له قلب ولم يقل لمن كان له عقل فان العقل لغة وحقيقة قيد اما لغة فانه يقال عقل البعير بالعقال اى قيده به وعقل الدواء البطن اى عقله واما حقيقة فلان العقل يقيد العاقل بما يؤدى نظره وفكره اليه فيحصر الامر فى نعت واحد والحقيقة تأبى الحصر فى نعت واحد فى نفس الامر فما هو اى القرآن ذكرى لمن كان له عقل يقيده بما يؤدى الفكر اليه فانه ليس ممن يتذكر بما وقع فى القرآن من الايات الداله على التنزيه والتشبيه جميعا بل بما وقع على خلاف ما يؤدى فكره اليه كالآيات الداله على التشبيه مثلا وهم اى من كان له عقل هم اصحاب الاعتقادات

الجزئية التقييدية الذين يكفر بعضهم الذى يؤدى اليه فكره الى عقد مخصوص بعضا آخر يؤدى فكره الى خلاف ما ادى اليه فكر البعض الاول ويلعن بعضهم بعضا فما لهم اى لاصحاب الاعتقادات من ناصرين فى هذه المخالفة والمجادلة فان آله المعتقد الذى اتخذه بتصوره وجعله الها ما له حكم فى آله المعتقد الآخر ليخذله وينفعه فيكون ناصرا للمعتقد الاول وكذا آله المعتقد الاخر ليس له حكم فى آله المعتقد الاول ليخذله او ينفعه فيكون ناصرا للمعتقد الآخر وذلك لانه لا يترتب على الصور المجعولة فى الوهم والخيال حكم واثر كما يترتب على الامور الخارجية فما لهؤلاء المعتقدين من آلهة ناصرين قال تعالى واتخذوا من دون الله آلهة لعلهم ينصرون لا يستطيعون نصرهم بل هؤلاء المعتقدون ينصرونهم بالذب عنهم والى ذلك الاشاره بقوله وهم لهم جند محضرون لان الجند انما هو لنصرة صاحب الجند فصاحب الاعتقاد يذب اى يدفع عنه اى عن الامر الذى اعتقده فى الهه وينصره وذلك لان الذى فى اعتقاده لا ينصره فلهذا اى لعدم نصرته اياه لا يكون له اثر وحكم فى اعتقاد المنازع له بنفيه وابطاله والا يلزم نصرته فانه ليست نصرته الا ذلك ولا المنازع ما له من تأكيد للا فلا يرد النفى على النفى اى وكذا المنازع ليس له نصرة من الهه الذى فى اعتقاده فما لهم اى لاصحاب الاعتقادات الجزئية من ناصرين فنفى الحق سبحانه فى قوله فما لهم من ناصرين النصرة اى نصرة المعتقدين عن آلهة الاعتقادات على طريقة انفراد كل معتقد واختصاصه على حدته بنفى نصرة آلهة المجعولة فى اعتقاده اى بنفى نصرة كل آله مجعول لمن جعله الها فى اعتقاده والمنصور وفى بعض النسخ فالمنصور اى ما يكون منصورا على تقدير عدم نفى النصرة المجموع المفهوم من ضمير الجمع اعنى هم فى قوله فما لهم وهم المعتقدون اصحاب آلهة الاعتقادات والناصر ايضا على ذلك التقدير المجموع المفهوم من صيغة جمع اسم الفاعل فى قوله من ناصرين وهم آلهة الاعتقادات ولما بين ان الحق سبحانه عند اصحاب الاعتقادات الجزئية معروف عندهم فى صور اعتقاداتهم منكر لهم فيما عداها اراد ان يشير الى حال العارف فقال فالحق

عند العارف الذی عرف الحق بتقلب قلبه فی انواع الصور والصفات هو المعروف
الذی لا ینکر فی صورة من الصور لانه یعرف ان لا غیره فی الوجود فصور الموجودات
ظاهراً او باطناً کلها صورته فهو لا ینکر عنده بوجه من الوجوه فاهل المعروف فی الآله
ای الذین لهم اهلیة معرفة الحق فی موطن الدنیا فی صور تجلیاته هم اهل المعروف فی الاخرة
ای هم الذین یعرفونه فی الاخرة فی صور یتحول فیها ولا ینکرونه ابداً فلهذا ای لاختصاص
معرفة الحق فی جمیع الصور فی الدنیا والآخرة بحیث لا ینکره العارف الناتج معرفته عند
تقلب قلبه قال تعالی لمن کان له قلب فانه قد تقلب قلبه فی الاشکال فعلم تقلیب الحق
فی الصور بتقلیبه فی الاشکال فمن عرف نفسه عرف نفسه ای نفس الحق ولیست نفسه
بغیر الهویة للحق الساریة فی الکل دنیا وآخرة ولا شیء من الکون مما هو کائن ویکون بغیر
الهویة الحق بل هو عین الهویة فهو العارف والعالم والمقر فی هذه الصورة وهو الذی
لا عارف ولا عالم وهو المنکر فی هذه الصورة الاخری هذا ای هذا النوع من المعرفة
الذی لا یمتنع نکرة حظ من عرف الحق من التجلی والشهود او من تجلیه فی الصور وشهوده
فیها حال کونه مستقراً فی عین مقام الجمع بحیث لا یشغله صورة التفرقة عن شهوده
هو من یشیر الیه قوله لمن کان له قلب یتنوع فی تقلیبه واما اهل الایمان الاعتقادی
الذی لم یعرفوا الحق من التجلی والشهود فهم المقلدة الذین قلدوا الانبیاء والرسل
فیما اخبروا به عن الحق من غیر طلب دلیل عقلی لا من قلد اصحاب الافکار والمتاولین
للاخبار الواردة الکاشفة عن الحق کشفاً مبیناً بحملها علی ادلتهم العقلیة وارتکاب
احتمالاتها البعیدة هؤلاء الذین قلدوا الرسل صلوات الله علیهم حق التقلید هم
المرادون بقوله او القی السمع لما وردت ای لاستماع ما وردت به الاخبار الالهیة
علی السنة الانبیاء علیهم السلم وهو یعنی هذا الذی یلقی السمع شهید ای حاضر
بما یسمعه مراقب له فی حضرة خیاله ینبه ای هذا الحق القول والحق سبحانه بهذا
القول علی حضرة الخیال واستعمالها فی احضار صورة ما یسمعه یعنی ینبغی لملقی
السمع ان یجهد فی احضار ما یسمعه فی خیاله لعله یفوز بالتجلیات المثالیة

لا ان یکون

لا ان یکون صاحب تلک التجلیات بالنظر والا بقی بعض مقلدی الانبیاء
خارجاً عن هذا الحکم ووجه التنبیه ان الشهود کما قال الشیخ المؤلف رضی الله
عنه فی اصطلاحاته الخاصة هو الرؤیة بالبصر ههنا وانه لم یکن المراد
بالشهود الرؤیة البصریة لکن ینبغی ان یراد به ما تشابهها کال التشابه وهو
مشاهدة الصور المتمثلة فی حضرة الخیال لیس الا وهو ای التنبیه علی حضرة
الخیال قوله علیه السلم الاحسان ان تعبد الله کانک تراه او حال کونه تعالی
کالمرئی بالبصر لک او حال کونک کالرائی بالبصر له فی صورة المعتقد عندک
وقوله علیه السلم الله فی قبلة المصلی فان الکائن فی جهة لابد له من صورة فلذلک
الشهود الخیالی هو ای کل واحد من صاحب الاحسان والمصلی شهید للحق سبحانه
مشاهد له ومن قلد صاحب نظر فکری وتقید به فلیس هو الذی القی السمع
فان هذا الذی القی السمع لابد ان یکون شهیداً لما ذکرناه ومتی لم یکن شهیداً
لما ذکرناه فما هو المراد بهذه الایة فیها ولذلک سمی المقلدین لاصحاب الافکار
هم الذین قال الله فیهم اذ تبرأ الذین اتبعوا من الذین اتبعوا لان المتبوعین دعوا
التابعین الی خلاف الواقع فتبعوهم ورجع نکال متابعتهم الی متبوعیهم فتبرؤا
منهم والرسل لا یتبرؤن من اتباعهم الذین اتبعوهم لانهم دعوهم الی الحق والصدق
فتبعوهم فانعکست انوار متابعیهم الیهم فلم یتبرأوا منهم فحقق یا ولیی ما ذکرته
لک فهذه الحکمة القلبیة من الحکم والمعارف واما اختصاصها بشعیب فلما
فیها من التشعب ای تشعبها کثیر لا تنحصر فی عدد معین لان کل اعتقاد
شعبة فهی شعب کلها اعنی الاعتقادات تفسیر للضمیر اعنی هی الاعتقادات
کلها هذا وجه آخر للاختصاص یناسب شعیباً باعتبار اسمه بخلاف ما ذکره
فی اول الفص فانه یناسبه باعتبارات اخر فاذا انکشف الغطاء انکشف الحق سبحانه
لکل احد بحسب معتقده وقد ینکشف بخلاف معتقده والانکشاف بخلاف المعتقد
اما فی الحکم بجزئیات الاحوال والاوصاف واما فی هویة ذاته المقدسة وهو

اى الانكشاف بخلاف المعتقد مطلقا ثانيا يدل عليه قوله وبدا لهم من الله ما لم
يكونوا يحتسبون فاكثرها اى اكثر الاختلافات التى يكون تكون فى الحكم كالمعتزلى
يعتقد فى الله نفوذ الوعيد فى العاصى اذا مات على غير توبة فاذا مات وكان من حكم
عند الله قد سبقت له عناية بانه لا يعاقب وجد الله غفورا رحيما فبدا له من
الله من الرحمة والمغفرة ما لم يكن يحتسبه من قبل واما خلاف المعتقد فى الهوية فان بعض
العباد يجزم فى اعتقاده ان الله كذا وكذا فاذا انكشف الغطاء راى صورة معتقده و
هى حق فاعتقدها حقا واحتد بصره واضمحلت العقدة اى عقدة التعيين والتقييد
من الاعتقاد الحاصل من الفكر والنظر الحاكمين بالتقييد وعاد علما بالمشاهدة
وبعد احتداد البصر لا يرجع كليل النظر فيبدو لبعض العبيد الظاهر له لكنه وضع
المظهر موضع المضمر اى فيبدو الحق له متلبسا باختلاف التجلى فى الصور عند الرؤية
لان التجلى لا يتكرر فيصدق عليه فى الهوية وبدا لهم من الله فى هويته ما لم يكونوا
يحتسبون فيها من الاطلاق واختلاف التجلى قبل كشف الغطاء ولما كان انكشاف
الحق بخلاف المعتقد سواء كان فى الحكم او فى الهوية من باب الترقى بعد الموت وانكره بعضهم
اثبته بما حكى رضى الله عنه عن نفسه حال اجتماعه من سلف من الكبراء وافادته
اياهم المعارف التوحيدية ما لم يكن عندهم وامدادهم بما ترقوا به فى الدرجات بقوله
وقد ذكرنا صورة الترقى بعد الموت فى المعارف الالهية فى كتاب التجليات لنا عند ذكرنا لبعض
من اجتمعنا به من الطائفة فى الكشف كذى النون المصرى والجنيد وسهل بن عبد الله
ويوسف بن الحسين والحلاج قدس الله تعالى اسرارهم وما افدناهم فى هذه المسئلة
اى مسئلة المعارف الالهية مما لم يكن عندهم فما يدل على عدم الترقى بعد الموت من قوله
تعالى ومن كان فى هذه اعمى فهو فى الآخرة اعمى واضل سبيلا انما هو بالنسبة الى من فقد
الحق لا من عرفه اصلا فانه اذا انكشف الغطاء ارتفع العما بالنسبة الى دار الاخرة ونعيمها
وجحيمها والاحوال التى فيها واما قوله عليه السلام اذا مات ابن آدم انقطع عمله فهو يدل
على ان الاشياء التى يتوقف حصولها على الاعمال لا تحصل وما لا يتوقف تحصيلها بل يحصل بفضل الله

ورحمة فقد يحصل وذلك من مراتب الترقى ومن اعجب الامر اى امر الانسان
انه فى الترقى من صورة الى صورة ظاهرا وباطنا دائما آنا فآنا ولا يشعر بذلك
الترقى للطافة الحجاب الساتر وجه الاتحاد الصورتين وهو ما يمتاز به احدهما
عن الاخرى ورقته عطف تفسير للطافة وتشابه الصور عطف على لطافة الحجاب
ومتفرع عليه فانه اذا لم يستتر ما به الامتياز وجه الاتحاد غلب حكم ما به الاتحاد
وتشابهت الصورتان فلا يتميز احدهما عن الاخرى تميزا ظاهرا فلا يشعر بالترقى
الذى لا يدرك الا بهذا التمييز مثل قوله تعالى صفة مصدر محذوف اى تشابهها مثل
تشابه ابذاق اهل الجنة المفهوم من قوله تعالى كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا
هذا الذى رزقنا من قبل واتوا به متشابها وليس هو الواحد عين الآخر لفظ هو
تاكيد للضمير المستتر فى ليس والواحد عطف بيان له وعين الآخر خبر ليس اى ليس
الواحد من ارزاق اهل الجنة عين الرزق الآخر منها بل غيره ومثل هذا الضمير كثيرا ما
يقع فى مصنفات الشيخ رضى الله عنه وكان من خواص لغة المغاربة فان الشبيهين
عند العارف اى عند الذى يعرف انهما شبيهان غيران اذ لا يمكن ان يكون شئ شبيها
لنفسه فقوله غيران خبران المكسورة وشبيهان خبر ان المفتوحة وهى مع اسمها و
خبرها مفعول العارف وفى بعض النسخ من حيث انهما شبيهان وكان الحاق من
لم يتضح المعنى عنده والتعويل على ما ذكرناه اولا فانه الموافق لما فى النسخة التى قوبلت
بحضور الشيخ رضى الله عنه وصاحب التحقيق الجامع بين الفرق والجمع يرى الكثرة
الواقعة فى العالم موجودة فى الواحد الحقيقى الذى هو الوجود الحق المطلق كرؤية القطرات
فى البحر والثمر فى الشجر والشجر فى النواة كما يعلم ان مدلول الاسماء الالهية وان اختلفت
حقائقها وكثرت انها تكرار لان المفتوحة مع اسمها تاكيدا وخبرها عين واحدة فهذه
الكثرة الوجودية الخلقية او الاسمائية كثرة معقولة فى واحد العين فتكون العين الواحدة
في التجلى بصور العالم او بصور الاسماء الالهية كثرة مشهودة فى عين واحدة كالهيولى
وهى عندهم كل ما يظهر بصورة من الصور جوهرا كان او عرضا مقوما لمحله او مقوما

فهو اعم مما عليه اصطلاح الحكماء ولو حملوا على مصطلح الحكماء يكفى فى التمثيل ايضا لوحدة
فى حد كل صورة وهى مع كثرة الصور واختلافها يرجع فى الحقيقة الى جوهر واحد وهو
اى ذلك الجوهر الواحد هيولها اى هيولى الصور فكما ان الكثرة الواقعة فى العالم معقول
فى واحد العين وهو الوجود المطلق كذلك كثرة الصور كثرة معقولة فى الهيولى وكما ان
تجلى العين الواحدة بصور العالم كثرة مشهودة فى عين واحدة كذلك ظهور الهيولى فى الصور
كثرة مشهودة فى عين واحدة هى الهيولى فمن عرف نفسه بهذه المعرفة اى عرفها بمثل هذه
المعرفة عينا واحدة ذات كثرة معقولة وكثرة مشهودة فى عين واحدة فقد عرف ربه
كذلك فانه تعالى على صورة خلقه كما جاء فى الحديث الصحيح ان الله خلق آدم على صورته
بل هو عين هويته التى اختفت فيه وعين حقيقته التى تسترت به ولهذا اى لكون معرفة
النفس بما ذكرناه وهى لا تحصل الا بالكشف والذوق ما عثر اى ما اطلع احد من العلماء والحكماء
على معرفة النفس وحقيقتها الا الالهيون من الرسل والصوفية اذ لا يحمل عطايا الملك الاكابر من
الا مطايا الملك واما اصحاب النظر وارباب الفكر من الحكماء القدماء والمتكلمين
فى كلامهم فى النفس وماهيتها فما فيهم من عثر على حقيقتها ولا يعطيها اى لا يعطى حقيقتها
والعثور عليها النظر الفكرى ابدا فمن طلب العلم بها اى بماهية النفس وحقيقتها من طريق
النظر الفكرى فقد استسمن ذا ورم ونفخ فى غير ضرم لا جرم انهم من الذين ضل سعيهم
فى الحيوة الدنيا التى هى مادة الحيوة الحقيقية الابدية الاخروية وهم يحسبون انهم
يحسنون صنعا فمن طلب الامر من غير طريقه فما ظفر بتحقيقه ولما انجر كلامه رضى الله عنه
الى ان العالم كثرة مشهودة فى عين واحدة استشهد عليه بما يدل على تبدله مع الانفاس
فى عين واحدة فقال وما احسن ما قال الله فى حق العالم وتبدله مع الانفاس فى خلق
جديد فى عين واحدة فقال فى حق طائفة وهم اهل النظر بل اكثر العالم فانهم محجوبون عن
ذلك لتشابه الصور بل هم فى لبس من خلق جديد فلا يعرفون تجديد الامر اى امر وجود
العالم مع الانفاس لكن قد عثرت عليه الاشاعرة فى بعض الموجودات وهى الاعراض فانهم
ذهبوا الى ان العرض لا يبقى زمانين وعثرت عليه الحسبانية فى العالم كله جواهره واعراضه

وهم

وهم السماء بالسوفسطائية الذين يذهبون الى تبدل العالم وعدم تقرره بحال
وجهلهم اى الحسبانية اهل النظر باجمعهم ولكن اخطأ الفريقان اما خطاء
الحسبانية فبكونهم ما عثروا مع قولهم بالتبدل فى العالم باسره على احدية عين
الجوهر المعقول اى المدرك بالعقل لا بالحواس الذى قبل هذه الصورة اى صورة العالم
ولا يوجد ذلك الجوهر الا بها اى بهذه الصورة فى الحس الباطن وهو عالم المثال المطلق
والمقيد والحس الظاهر اى عالم الشهادة المدرك بالحواس الخمس الظاهرة وليس المراد
ان ذلك الجوهر بدون تلك الصورة غير موجود فى نفسه بل هو موجود فى العقل فقط
كما لا يعقل تلك الصورة الا به اى بذلك الجوهر لانه داخل فى حدها فان قلت عدم
العثور على الشئ من مقولة الجهل البسيط والخطأ انما يكون من الجهل المركب قلنا لما لم
حيث لم يعثروا على احدية عين قابلة لتلك الصور المتبدلة الغير المتقررة اعتقدوا
انها ظاهرة بانفسها لا فى جوهر واحد العين وذلك جهل مركب يستلزم الخطأ فلو
قالوا بذلك اى بان الجوهر شئ واحد يطرأ عليه صور العالم كله فيصير موجودات
متعينة متكثرة وذلك الجوهر هو عين الحق الذى بتجليه وجد العالم فازوا بدرجة
التحقيق فى الامر لانهم ح كانوا عارفين بالامر على ما هو عليه واما الاشاعرة
فما علموا اى واما خطأ الاشاعرة فهو انهم ما علموا ان العالم كله مجموع اعراض
يتقوم بها ذلك الكل فهو يتبدل فى كل زمان اذ العرض لا يبقى زمانين ويظهر ذلك
اى كون العالم مجموع اعراض فى الحدود للاشياء فانهم اذا حدوا الشئ تبين فى حدهم
كونه اى كون ذلك الشئ الاعراض وان هذه الاعراض المذكورة فى حده عين هذا الجوهر
المحدود حقيقة القائم بنفسه بالجزم على انه صفة الجوهر وذلك لان المذكور فى حدود
الاشياء ذاتياتها ومقوماتها وذاتيات الشئ ومقوماته عينه فى الوجود ومن حيث
هو عرض لا يقوم بنفسه فقد جاء من مجموع ما لا يقوم بنفسه من يقوم اى ما يقوم بنفسه
والعرض المذكور فى الحدود كالتحيز فى حد الجوهر القائم بنفسه يعنى الجسم الذى صفته
للتحيز والمراد به جزء الماهية فان الجسم يحد بانه متحيز قابل للابعاد الثلثة فالتحيز

له ذاتى وقبوله اى قبول الجوهر القائم بنفسه الذى اريد به الجسم للاعراض
اى الابعاد الثلثة حد اى جزء حد له ذاتى ولا شك ان القبول عرض اذ لا يكون
الا فى قابل لانه لا يقوم بنفسه بل بالقابل وهو اى القبول ذاتى للجوهر الذى
هو الجسم وكذلك التحيز عرض ولا يكون الا فى متحيز فلا يقوم بنفسه وليس التحيز
والقبول بامر زائد على عين الجوهر المحدود لان الحدود الذاتية هى عين المحدود
فى العقل وهو شيء فى العين فقد صار ما لا يبقى زمانين يبقى زمانين وازمنة
وعاد ما لا يقوم بنفسه يقوم بنفسه وذلك باطل ببديهة العقل فمذهب
الاشاعرة المفضى الى مثل ذلك الباطل خطا هذا حالهما فى الخارج عن انفسهم
وهم لا يشعرون لما هم عليه فى انفسهم من التبدل الواقع فيهم بالخلق الجديد
هؤلاء هم فى لبس من خلق جديد داما ولا يشعرون بذلك اصلا واما اهل
الكشف فانهم يرون شهودا ان الله تعالى يتجلى فى كل نفس تجليين احدهما فى
الوجود السابق والآخر لافاضة الوجود اللاحق ولا يتكرر التجلى لان احدهما يوجب
الفناء والآخر يوجب البقاء فان قلت هب انه لا يتكرر فى كل نفس لما ذكرت
لكن لا نسلم انه لا يتكرر بحسب الانفاس فان فى كل نفسين يتكرر التجلى الموجب للفناء
مرتين وكذلك التجلى الموجب للبقاء قلت الفناء فى كل نفس برفع وجود آخر والبقاء
يفيضان وجود آخر فلا تكرار ويرون ايضا شهودا موافقا لما فى النص فليس
مستندهم النص فقط ان كل تجلى يعطى خلقا جديدا ويذهب بخلق فذهابه هو
الفناء عند التجلى الموجب للفناء والبقاء لما يعطيه اى الخلق الجديد يعطيه
التجلى الآخر الموجب للبقاء ولما كان الوجود اللاحق من جنس الوجود السابق
مماثلا له لم يشعر المحجوبون بالخلق الجديد وهذا بعينه كما تقول الاشاعرة
فى تعاقب الامثال على محل العرض من غير خلو آن من شخص من العرض مماثل للشخص
الاول فيظن الناظر انه عين واحدة مستمرة فافهم ما افدناك لعلك تحظى
بفهم معارف اهل الكشف وتجتهد فى الوصول الى مقاماتهم ومشاهداتهم وفقنا

الله سبحانه وتعالى لما يحب ويرضى فص حكمة ملكية فى
كلمة لوطية انما وصف الشيخ رضى الله عنه هذه الحكمة بالملكية
مراعاة لشدة ما قاساه لوط عليه السلم من قومه ولشدة قومه فى الانهماك
فى الشهوات ولشدة ما عاملوه به من العقوبات ولتمنيه القوة والشدة بقوله
لو ان لى بكم قوة ولشدة ما كان ياوى اليه من الركن الشديد الملك بفتح
الميم وسكون اللام الشديد والمليك الشديد يقال ملكت العجين اذا اشتدت
عجينه قال قيس بن الحطيم يصف طعنة ملكت بها كفى فانهرت فتقها
يرى قائم من دونها من ورائها اى شددت بها كفى يعنى الطعنة اى امسكت
الرمح قويا فضربت به العدو فانهرت فتقها اى وسعت ما فتقته الطعنة حتى
يرى من قام عندها ما وراء تلك الطعنة من جانب آخر فهو اى معنى الملك
الذى وصف به هذه الحكمة مايدل عليه قول الله عن لسان لوط لو ان لى بكم
قوة او آوى الى ركن شديد فان معناه اى معنى الملك منهم من موضعين
من هذا القول الاول لو ان لى بكم قوة فان القوة هى الشدة والثانى وآوى
الى ركن شديد حيث وصف الركن بالشدة وكان هذا الكلام من الشيخ اشارة
الى وجه توصيف هذه الحكمة بالملكية وتمهيد لما يفرع عليه من قوله فقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم يرحم الله اخى لوطا لقد كان ياوى الى ركن شديد
فنبه صلى الله عليه وسلم حيث اضافه الى نفسه بالاخوة على انه كان مع الله من كونه
شديدا فان اخوته معه صلى الله عليه وسلم انما كانت فى معنى النبوة المقتضية
عدم الاحتجاب بالمظاهر عن الظاهر وشهود الظاهر فى المظاهر فلا يكون
مشهوده فى الركن الشديد الا الله من حيث اسمه الظاهر فيه وهو القوى الشديد
والذى قصده اى قصد لوط عليه السلم القبيلة ظاهرا والله حقيقة بالركن الشديد
والمقاومة بقوله لو ان لى بكم قوة اى لى بكم قوة اقاومكم بها وهى اى القوة الهمة
هنا من البشر خاصة انما قال هنا لان للقوة فى مواضع اخر معانى غيرها وانما قال

من البشر خاصة قيل لان الهمة المؤثرة التي بها اقوام يقاوم كثيرون لا يكون
الا من الانسان الكامل وقيل لانه لما اضاف القوة الى نفسه كانت مختصة به اعني
الهمة كانت مختصا بالبشر بل به فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن ذلك الوقت
يعني من الزمن الذي قال فيه لوط عليه السلم او اوى الى ركن شديد ما بعث نبي
بعد ذلك الا في منعة من قومه فكان يحميه قبيلته كابي طالب مع رسول الله
صلى الله عليه وسلم فانه كان يتعصب للنبي صلى الله عليه وسلم ويذب عنه دائما
وانما اضطر الى الهجرة بعد وفاته فقوله اي قول لوط عليه السلم لو ان لي بكم قوة منبأ
عن طلبه من الله ان يجعل له القوة انما وقع لكونه عليه السلم سمع الله اي ادرك
منه بسمعه النوراني الروحاني يعني قول الله الدال على ان الصفات الوجودية كالقوة
مثلا يحتاج الممكن في الاتصاف بها الى جعلها وايجادها فيه فيكون عرضية له بخلاف
الصفات العدمية كالضعف الذي هو عدم القوة فانه يكفي في الاتصاف عدم جعل
القوة بالخلق الجديد وذلك رد الى العدم الاصلي الذاتي للممكن بل ابقاؤه عليه وسماع
لوط هذا القول من الله حيث كان يقول الله الذي خلقكم من ضعف بالاصالة اي
مبتدئا خلقتكم من ضعف اي عدم قوة هو الاصل فيكم ثم جعل من بعد ضعف
قوة فعرضت القوة بالجعل فهي قوة عرضية لكم فان القوة الذاتية كلها لله ثم جعل
من بعد قوة ضعفا وشيبة فالجعل تعلق بالشيبة لانها امر وجودي واما الضعف
فهو رجوع الى اصل خلقه فتعليق الجعل بهما باعتبار احدهما وهو اي اصل خلقه
ما يدل عليه قوله خلقكم من ضعف كما بيناه فرده لما خلقه اي الى ما خلقه منه كما قال
قال تعالى ثم يرد الى ارذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئا اي لكيلا يحصل له علم جديد
بعد حصول العلم السابق العلوم السابقة لفقدان ما لديه الآلة للتحصيل لا ان الناطقة
لا يطرأ عليها الجهل بعد العلم والا ما كان يبقى العلم بعد المفارقة ولا يبعد ان يقال
المراد بعدم العلم طرو النسيان والغفلة عن المعلوم لما يلحقه من موانع التذكر
فاذا ارتفعت الموانع بعد المفارقة تذكر به فذكر اي الله سبحانه بقوله يرد الى ارذل

العمى

العمر اي يرد الى الضعف الاول الذي خلق منه فحكم الشيخ حكم الطفل في الضعف
الاصلي غير ان الشيخ مرة ورد اليه بعد القوة والطفل لا يقوى بعد ومآ بعث نبي
الا بعد تمام الاربعين وهو زمان اخذه اي شروعه في النقص والضعف لان
احكام النشاة العنصرية والقوى الطبيعية غالبة في تلك المدة فلما نقصت و
ضعفت غلبت احكام النشاة الروحانية بعد تمامها بعثه الله لتكميل الناقصين
فلهذا اي لاجل اخذه في النقص والضعف قال لو ان لي بكم قوة كان مع كون ذلك
الاخذ يطلب همة مؤثرة لا قوة جسمانية فان قلت وما يمنعه من الهمة
المؤثرة وهي موجودة في السالكين من الاتباع والرسل اولى بها قلت صدقت
ولكن نقصك علم آخر وذلك ان المعرفة لا تترك للهمة تصرفا فكلما علت معرفته
نقص تصرفه بالهمة حتى اذا بلغت غايتها لم يبق له تصرف اصلا وذلك لوجهين
الوجه الواحد لتحققه بمقام العبودية المقتضية اتيان العبد باوامر سيده لا
التصرف في ملكه فانه من احكام الربوبية ونظره اي ولنظره الى اصل خلقه الطبيعي
الذي هو الضعف والعجز والوجه الاخر احدية المتصرف والمتصرف فيه في نظر
شهوده وغلبة شهود الاحدية عليه بحيث لا يتميز شيء عنده عن شيء فلا يرى احدا ولا
يعلم على من يرسل همته فيمنعه ذلك المذكور من شهود الاحدية وغلبته عليه وعدم
رؤيته شيئا يتصرف فيه بل نفسه التي يتصرف عن التصرف بالهمة والحاصل ان
للعارف التام المعرفة حالتين احدهما حالة تحققه بمقام العبودية ونظره الى نفسه
ورجوعه الى الضعف الذاتي وعجزه الاصلي ففي هذه الحالة لا يتصرف لرعاية ادب العبودية
وثانيهما حالة الاستغراق في شهود الاحدية بحيث لا يبقى له مسكة التمييز بين شيء
وشيء بل مقام لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل فلا يتمكن من
التصرف فلو ظهر منه تصرف لكان في الحالة الاولى بمقتضى امر سيده لا غير وفي هذا
المشهد اي مقام شهود الاحدية والمعرفة التامة يرى ان المنازع له ما عدل عن مقتضى
حقيقته التي هو عليها في حال ثبوت عينه الثابتة في العلم وحال عدمه الخارجي في العين

فما ظهر في الوجود العيني منه صورة المخالفة الا ما كان ثابتا له في حال العدم الخارجي
في مرتبة الثبوت العلمي فما تعدى المنازع حقيقته فيما جرى عليه من المخالفات ولا
اخل بطريقته التي ينبغي ان يسلك عليها الاقتضاء حقيقته فاذا شهد العارف ذلك
سعف عنه داعية التصرف فيه والحال انه يعلم انه لا يسعه عما هو متلبس به اللهم اذا
كان ظهور بعض احواله المنطوية في عينه الثابتة مشروطا بتصرفه وكان تصرفه من
مقتضيات عينه الثابتة فانه لا محيد له عن التصرف فهذا وجه آخر يمنع العارف عن
التصرف بالهمة باختياره فتسميته ذلك اي ذلك الامر الظاهر على المنازع من المخالفة
المسمى نزاعا انما هو امر عرضي نسبي بعرض احوال المنازع بقياسها الى احوال العارف
فان تحقق كل منهما وعينه الثابتة بمقتضى ما يخالف مقتضى حقيقة الآخر باعتبار الحكم الاسم
عليه فهذه المخالفة الواقعة منهما من غير اختيار يسمى نزاعا وسماها في عين الوفاق
باعتبار امتثالهما امر الاسماء الحاكمة عليهما فالنزاع بينهما انما ظهره الحجاب
الذي على اعين الناس من رؤية سر القدر فيتوهمون ان كل واحد منهما في صدد
المخالفة مع الاخر كما قال تعالى فيهم اي في شأن المحجوبين عن سر القدر ولكن اكثر
الناس لا يعلمون اي سر القدر يعلمون ظاهرا من الحيوة الدنيا اي ما ظهر لهم في
النشاة الدنيوية وهم عن الآخرة هم غافلون اي وهم عن النشاة الاخروية التي عندها
يظهر سر القدر غافلون ثم اراد ان ينبه على ان سبب هذه الغفلة هو الحجاب الذي
وقع على قلوبهم فقال وهو اي غافلون من المقلوب اي من الالفاظ التي قلب فيها
بعض الحروف الى مكان بعض الآخر كاللام والفاء هاهنا فانه اي غافلون ماخوذ
من قولهم قلوبنا غلف اي في غلاف اي في حجاب اذ لا شك ان الغافل انما يغفل عن
شيء بواسطة حجاب يحول بينهما فالغافلون عن الآخرة هم الذين قلوبهم في غلاف
وهو اي الغلاف الكن الذي ستره اي القلب عن ادراك الامر على ما هو عليه قال تعالى
انا جعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه اي الحجب المانعة للقلب عن ادراك الحقائق
على ما هي عليه فهذا الذي ذكرنا من الوجوه الثلثة وامثاله يمنع العارف عن التصرف

فالعالم

فالعالم بالهمة ومن جملة امتثاله امتثال الامر الحق حيث قال فاتخذه وكيلا كما
يومي اليه في هذه الحكاية قال الشيخ ابو عبد الله ابن قائد للشيخ ابو السعود بن
الشبل وهما من كبار اصحاب الشيخ محيي الدين عبد القادر الكيلاني قدس الله
تعالى ارواحهم ولاح منا من بركاتهم لم لا تتصرف فقال ابو السعود تركنا الحق
يتصرف لنا كما يشاء يريد قوله تعالى آمرا فاتخذه وكيلا فالوكيل هو المتصرف
ولا سيما وقد سمع اي ابو السعود ان الله يقول وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه
فعلم ابو السعود والعارفون ان الامر الذي بيده صورة ليس له حقيقة وانه مستخلف
فيه ثم قال له الحق هذا الامر الذي استخلفتك فيه وملكتك اياه اجعلني واتخذني
فيه وكيلا فامتثل ابو السعود امر الله فاتخذه وكيلا فكيف يبقى لمن شهد هذا الامر
همة تتصرف بها والهمة لا تفعل الا بالجمعية التي لا متسع لصاحبها الى غير ما اجتمع
عليه وهذه المعرفة تفرقه عن هذه الجمعية فيظهر العارف التام المعرفة بغاية العجز
والضعف قال بعض الابدال للشيخ عبد الرزاق قل للشيخ ابي مدين بعد السلام عليه
يا ابا مدين لم لا يعتاص علينا شيء وانت تعتاص عليك الاشياء ونحن نرغب في
مقامك وانت لا ترغب في مقامنا اي في الظهور به وان كان حاصلا له يقول الشيخ
رضي الله عنه تصديقا لقولهم وكذلك كان ابو مدين يعتاص عليه الاشياء وكان
غيره يرغب في مقامه وهو لا يرغب في مقام غيره مع كون ابي مدين رضي الله عنه
كان عنده ذلك المقام اي مقام الابدال وغيره ولكن لم يكن راغبا في الظهور به ثم
يقول الشيخ رضي الله عنه ونحن اتم في مقام الضعف والعجز منه اي من ابي مدين ومع
هذا اي مع كون ابي مدين بحيث كان عنده مقام البدل وغيره قال له البدل ما
قال لعدم ظهوره بمقامه وهذا الذي نحن فيه من ذلك القبيل اي قبيل التحقق بمقام
العبودية والعجز والضعف ايضا اي كما كان مقام ابي مدين كذلك وقال صلى الله
عليه وسلم في هذا المقام عن امر الله بذلك القول ما ادري ما يفعل بي ولا بكم ان
اتبع الا ما يوحى الي فالرسول كان من كان مقيدا بحكم ما اوحي اليه به ما عنده

غيرذلك فان اوحى اليه بالتصرف بجزم تصرف امتثالا للامر وان منع
امتنع امتثالا للنهى وان خير اختار ترك التصرف تادبا بآداب العبودية
الا ان تكون الحنينا قص المعرفة لعدم احاطتها بمقتضيات التحقق بهذا المقام
قال ابو السعود لاصحابه المومنين بر ان الله اعطانى التصرف منذ خمس عشرة
سنة وتركناه تظرفا بالطاء المهملة اى تكرما وايثارا فان الظرف بكسر الظاء
الكرم او من ظرف الرجل اى جاء بطرفة اى تركناه اتيانا بامر بديع وكان فى النسخة
المقابلة بالاصل بحضور الشيخ رضى الله عنه بالمعجمة وكان المراد به الاتيان بامر
ظريف يستظرفه العارفون وهذا لسان ادلال اى تبجح واما نحن فما تركناه تظرفا
وهو اى التظرف تركه اى ترك التصرف ايثارا اى اختيار الحق سبحانه على نفسه فى
التصرف وانما تركنا لكمال المعرفة فان المعرفة لا تقتضيه يعنى التصرف بحكم
الاختيار فمتى تصرف العارف بالهمة فى العالم فعن امر الهى وجبر لا باختيار
ولا نشك ان مقام الرسالة يطلب التصرف لقبول الرسالة التى جاء بها فيظهر
عليه ما يصدقه عند امته وقومه من المعجزات وخوارق العادات ليظهر دين الله
والولى ليس كذلك ومع هذا فلا يطلبه الرسول فى الظاهر لان للرسول الشفقة على
قومه فلا يريد ان يبالغ فى ظهور الحجة عليهم فان فى ذلك هلاكهم اذا لم يؤمنوا عنادا و
تمردا والخلاف ما اذا لم يظهر الحجة عليهم فيبقى عليهم اى يرحمهم وقد علم الرسول ايضا
كائنا من كان ان الامر المعجز اذا ظهر للجماعة فمنهم من يؤمن عند ذلك ومنهم من يعرفه
ويجحده ولا يظهر التصديق به اما ظلما على نفسه كالمنهمكين فى الشهوات واما
علوا على الناس بالجاه والغلبة واما حسدا على صاحب المعجزة كالمشاركين له فى النسب
وغيره ومنهم من لم يعرفه ويلحق ذلك اى الامر المعجز بالسحر والايهام اى الشعبذة كا
كالجاهلين والغافلين عنه فلما رات الرسل ذلك وانه لا يؤمن الا من انار الله
قلبه بنور الايمان بحسب استعداده الفطرى ومتى لم ينظر الشخص بذلك النور المسمى
ايمانا فلا ينفع فى حقه الامر المعجز نقصرت الهمم اى همم الرسل عن طلب الامور المعجزة

لما لم يعم اثرها فى الناظرين ظاهرا بالاسلام ولا فى قلوبهم باطنا بالايمان
كما قال فى حق اكمل الرسل واعلم الخلق واصدقهم فى الحال انك لا تهدى من احببت
ولكن الله يهدى من يشاء ولو كان للهمة اثر ولا بد لها من الاثر للزومه اياها
لم يكن احد اكمل من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا اقوى ولا اعلى همة منه وما
اثرت فى اسلام عمه ابى طالب وفيه نزلت الاية التى ذكرناها فان قلت لا يفهم من الآية الا انه
صلى الله عليه وسلم كان يحب ان يؤمن ابو طالب واما تصرفه بجمعية الهمة بحيث لا
لم يتسع الغير فغير معلوم قلنا لعله رضى الله عنه جبل ميله صلى الله عليه وسلم
الى ايمانه بمثابة التصرف بالهمة من آخرين فى التاثير او علم ذلك بوجه آخر وقلنا ذلك
من جملة ما القاه النبى صلى الله عليه وسلم اليه وهو صلى الله عليه وسلم اعلم بنفسه
فان قلت هب انه تصرف بالهمة ولكن بامر لما عرفت فلم تخلف عنه الاثر قلنا
لعل الحكمة فيه ان يعلم صلى الله عليه وسلم ان لا اثر للهمة الا فيما له استعداد
قبول اثرها فيستريح عن اتعاب نفسه بتسليط الهمة على ايمان احد فيقتصر
على البلاغ فانه كان شديد الحرص على ايمان قومه كما قال تعالى لعلك باخع نفسك
على آثارهم ان لم يؤمنوا بهذا الحديث اسفا وفيما رأى فى شأن ابى طالب نزلت
الاية التى ذكرناها وكذلك قال فى شأن الرسول انه ما عليه الا البلاغ بصيغة الحصر
وقال ليس عليك هداهم ولكن الله يهدى من يشاء وزاد على ذلك فى سورة القصص
قوله وهو اعلم بالمهتدين اى بالذين اعطوا العلم بهدايتهم فى حال عدمهم باعيانهم
الثابتة فاثبت بهذه الزيادة ان العلم تابع للمعلوم فمن كان مومنا فى حال ثبوت عينه
وحال عدمه ظهر بتلك الصورة فى حال وجوده وقد علم الله ذلك منه انه هكذا يكون
ولذلك قال هو اعلم بالمهتدين فلما قال مثل هذا قال ايضا ما يبدل القول لدى
لان قولى على حد علمى فى خلقى وما انا بظلام للعبيد اى ما قدرت عليهم الكفر الذى يشقيهم
حتى اكون ظالما ثم طلبتهم بما ليس فى وسعهم ان ياتوا به حتى يكون ظلما على ظلم واكون
به ظلاما بل ما عاملناهم فى اعطائهم الوجود الا بحسب ما علمناهم وما علمناهم الا

بما اعطوناه من نفوسهم مما هم عليه فان كان في الواقع ظلم فهم الظالمون فانهم
طلبوا من الجواد المطلق وجود ما يجرى عليهم من الظلم ولذلك قال ولكن كانوا انفسهم
يظلمون فما ظلمهم الله وكذلك ما اعطونا من العلم بهم الا ما اعطيناه فهو انهم كذلك
ما قلنا لهم اى ما امرناهم بقول كن الا ما اعطته ذاتنا ان نقول لهم اى نامرهم بهذا
القول وذاتنا معلومة لنا بما هي عليه من ان نقول كذا ولا نقول كذا فما قلنا الا
بما علمنا انا نقول القول منا بكلمة كن ولهم الامتثال قطعا ان كان القول امرا قلنا
ايجاديا او ايجابيا واقتضاء اعيانهم امتثاله وعدم الامتثال ان كان الامر امرا
ايجابيا ما اقتضت اعيانهم امتثاله مع السماع اى مع وقوع سماع قولنا منهم فالكل
منا ومنهم والاخذ عنا وعنهم يحتمل ان يكون هذا الكلام من لسان الاسماء الالهية
وهو الظاهر نظرا الى الكلام السابق ويحتمل ان يكون من لسان الاعيان الثابتة
فعلى الاول معناه ان كل ما دخل في الوجود منا اى من حضرات الاسماء بالفعل والتاثير
ومنهم اى من الاعيان الثابتة باعتبار القبول والتاثر والاخذ اى اخذهم الوجود
عنا واخذنا العلم بهم عنهم وعلى الثاني معناه ان الكل منا اى من الاعيان الثابتة
المتاثرة ومنهم اى من الاسماء الالهية المؤثرة اخذهم العلم بنا عنا واخذنا الوجود عنهم
ان لا يكون منا بعد الكلام ان كان الاعيان الثابتة او الاسماء الالهية لا يكونون
منا لمكان النون في يكونون وفي بعض النسخ ان لم يكونوا ولا حاجة حينئذ الى هذا التكلف
فعلى الاحتمال الاول معناه ان لم يكن الاعيان ظاهرة عنا في عرصة الوجود الكوني
باعتبار انها ما شمت رائحة الوجود فنحن اى الاسماء الالهية ظاهرون فيها منهم
لانهم مجالينا ومظاهرنا باعتبار ظهور عكوسهم وظلالهم في مرآة ظاهر الوجود
الحق وعلى الثاني معناه ان لم يكن الاسماء الالهية منا وكيف يكون وهي المؤثرات
في وجودنا فنحن لا شك منهم لهذا المعنى بعينه فتحقق ما ولي هذه الحكمة الملكية من
من الكلمة اللوطية فانها الباب لمعرفة لا سيما لما على بيان ان كمال العارف في الرجوع
الى ضعفه الاصلي وعجزه الذاتي وتركه التصرف في العالم بجمعية الهمة الا امتثالا

للامر

للامر الالهي وعلى بيان سر القدر الذي بمعرفته يستريح العارف ويقيم اعذار
الخلائق فيما يجري عليهم وعلى غير ذلك من الحقائق كانحصار الوجود في الفاعل
والقابل فقد بان لك السر اى سر القدر او سر سريان الوجود في الكل وقد
اتضح الامر اى امر الوجود على ما هو عليه وانحصاره في الفاعل والقابل وقد
ادرج في الشفع اى في صورتي الفاعل والقابل اللذين لهما الشفعية الوجود
الواحد الذي قبل هو الوتر في حد ذاته الاحدية **فص حكمة قدرية في**
كلمة عزيرية لما كان من مقتضى عزير عليه السلام واحكام عينه الثابتة
انبعاث رغبته منه نحو معرفة سر القدر وصف الشيخ رضي الله عنه حكمته بالقدرية
ولما كان القدر مسبوقا بالقضاء لانه تفصيله قدمه في البيان فقال ان القضاء
حكم الله في الاشياء بالاحوال الجارية على اعيانها الى الابد وانما قلنا في الاشيا
مع ان المراد على الاشياء تنبيها على استقرار هذا الحكم فيها استقرار المظروف في
الظرف فلا يتغير اصلا والاشياء اعم من ان يكون محكوما عليها او بها والحكم
واقع بعضها على بعض فهو فيما بينها وحكم الله في الاشياء واقع على حد علمه
بها في انفسها وفيها معتبرة مع احوالها هذا اذا اريد بالاشياء الذوات المحكوم
عليها واما اذا اخذت اعم فعلمه بها باعتبار تصوراتها وعلمه فيها باعتبار
النسب الواقعة فيما بينها وعلم الله في الاشياء واقع على ما اعطته اى اقتضته
المعلومات اى تلك الاشياء من حيث معلوميتها مما هي عليه بيان لما اعطته
اى من احوالها اى المعلومات عليها في نفسها حين الثبوت في العلم فعلمه تعالى بالاشياء
تابع لما يقتضيه اعيانها من احوالها باستعداداتها وقبولها اياها والقدر
توقيت ما عليها عليه الاشياء في عينها وفي بعض النسخ توقيت ما هي عليه الاشياء
وهو الموافق للنسخة التي قوبلت بحضور الشيخ رضي الله عنه مع اصلها فضمير هي
مبهم يفسره الاشياء يعني القدر تعيين الاوقات للاحوال والاحكام التي كانت
الاشياء عليها في انفسها حالة الثبوت في العلم باظهار كل واحد واحد من تلك

الاحوال والاحكام في العين في وقته المخصوص به في العلم قبل تخصيص الوقت بالتعيين
بناء على ان الزمان اصل سائر الاحوال والاحكام المتخصصة فتعينها بتعينها ويحتمل
ان يراد بالتوقيت التعيين مطلقا من غير مزيد لما في العين على ما في العلم ولا لما في
العلم على ما في العين فلا حاجة الى زياده النقصان فما حكم القضاء على الاشياء
الا بها اي بتلك الاشياء وبما هي عليه في حد انفسها وهذا اي حكم القضاء على الاشياء
بما هي عليه هو عين سر القدر اي عين حقيقته مستورة عن اعين المحجوبين يترتب
عليها القدر ويظهر لمن كان له قلب يتقلب في العلوم والمعارف بطريق الذوق و
الوجدان او القى السمع لمن له قلب وهو شهيد حاضر القلب متهيئ لما يرد عليه
سمعه من قابل لفهمه فلله الحجة البالغة غاية التبيين للقاصد على خلقته في اعطائهم
ما يشقيهم من الكفر والعصيان لا للخلق عليه اذ لا يعطيهم الا ما طلبوا منه بلسان
استعداداتهم فما قدر عليهم ما قدر بمجرد ارادته من غير اقتضاء قابلياتهم و
استعداداتهم ذلك فان قلت الاعيان مع استعداداتها مجعولة للحق تعالى
فللخلق الحجة البالغة قلنا هي مجعولة له تعالى بمعنى انها فائضة منه بتجليات الذاتية
بصور شيونه المستجنة في غيب هويته ذاته بلا تخلل ارادة واختيار بل بالايجاب
المحض فليس لاحد ان يقول يا رب لم جعلتني كذلك فان قلت فعلى ذلك ما المثوبات
والعقوبات على اعمالنا قلنا كما ان اعمال الناس مقتضيات اعياننا كذلك المثوبات
والعقوبات من مقتضيات اعمالنا فهي ايضا من احوال اعياننا ولكن بواسطة
غاية ما في الباب ان الحق سبحانه جواد مطلق فكل ما يطلب منه بلسان الاستعداد
الوجود يجود به عليه سواء كان من جنس المثوبات والعقوبات فالحاكم بالتحقيق
تابع لعين المسئلة التي يحكم فيها بما تقتضيه ذاتها المسئلة مصدر بمعنى اسم الفاعل
اي تابع لعين الحقيقة السائلة التي يحكم ذلك الحكم فيها بما تقتضيه ذاتها
فالمحكوم عليه بما هو فيه من الاحكام الخاصة به حاكم بلسان استعداده
على الحاكم ان يحكم عليه بذلك اي بما هو فيه وكل حاكم محكوم عليه بما حكم به

من

من الاحكام وكذلك محكوم عليه بما حكم فيه من الاعيان فان الحاكم تابع لما فيه
حكمه كان الحاكم من كان حقيقيا او مجازيا صوريا او معنويا فتحقق هذه المسئلة
فان القدر ما جهل الا لشدة ظهوره فان الشي اذا جاوز حده انعكس ضده فلم يعرف
وكثر فيه الطلب والالحاح والحكمة في احتجابه عن الانبياء عليهم السلم ان النبي اذا
اطلع عليه لا يقدر على الدعوة واجراء احكام الشريعة على الامة بل يعذر كلا منهم فيما هو
عليه لاعطاء عينه ذلك واعلم ان الرسل صلوات الله عليهم من حيث هم رسل لا من حيث
هم اولياء وعارفون على مراتب ما هي عليه اممهم هي ضمير مبهم يفسره اممهم اي على مراتب
ما اممهم عليه من الاستعدادات والقابليات فما عندهم اي عند كل رسول منهم
من العلم الذي ارسلوا به اي ارسل كل واحد منهم بحصة منه الا قدر ما يحتاج اليه امة
ذلك الرسول لا زائد ولا ناقص لانه انما ارسل ليعطي كل واحد من امته ما سأله بلسان
الاستعداد من غير زيادة ولا نقصان ليطابق عطائه السؤال والامم متفاضلة
تزيد بعضها على بعض في الفضيلة فتفاضل الرسل في علم الارسال اي في علم يقتضيه
ارسالهم الى اممهم بتفاضل اممها وما يدل على ذلك هو قوله تعالى تلك الرسل فضلنا
بعضهم على بعض في علوم الرسالة الدالة الرسل عليه كما هم ايضا فيما يرجع الى ذواتهم
عليهم السلم من حيث انهم انبياء من العلوم والاحكام متفاضلون بحسب استعداداتهم
وما يدل على ذلك هو قوله تعالى ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض وقال تعالى
في حق الخلق مطلقا والله فضل بعضكم على بعض في الرزق والرزق منه ما هو روحاني
كالعلوم وحسي كالاغذية وما ينزله اي الرزق الحق الا بقدر معلوم وهو اي القدر
المعلوم الاستحقاق الذي يطلبه اي يقتضيه الخلق اي العين الثابتة اعطاها الله
خلقها فالخلق بمعنى المخلوق فان الله اعطى كل شي خلقه فينزل عليه بقدر
اي بقدر استحقاقه ما يشاء اي ما يريد من الارزاق وما يشاء الا ما علم
انه يستحقه فحكم به وذلك الحكم هو القضاء وما علم استحقاقه كما قلناه الا بما
اعطاه المعلوم من نفسه فالتوقيت الذي هو القدر في الاصل للمعلوم و

والقضاء والارادة والعلم والمشيه تبع للقدر والقدر تبع للعلوم المقدور
فسر القدر اى العلم به من اجل العلوم وما يفهمه الله سبحانه الا لمن اختصه
بالمعرفة التامه فالعلم به يعطى الراحة الكلية للعالم به ويعطى العذاب الاليم
للعالم به ايضًا اعلم ان العلم بسر القدر على نوعين احدهما على سبيل الاجمال
والكليه بان يعلم ان الاحوال الجارية على الموجودات انما هى من مقتضيات اعيانهم
الثابته والحق سبحانه ما يحكم عليهم فى القضاء الثابت الا بمقتضى ذواتهم و
مقتضى الذات لا يمكن ان يتخلف عنها والراحة الكلية فى هذا النوع من العلم الخلاص
عن الاعتراض على الخلق فى ارتكابهم اسباب الشقاوة دنيا وآخرة واجتنابهم
عن اسباب السعادة كذلك وعلى الحق تعالى بانه لم لا يساعدهم على ما يسعدهم
ولم لا يجنبهم عما يشقيهم وعن المبالغة فى نهيهم عن المنكرات وزجرهم عن المحظورات
وفى امرهم بالمرضيات وحثهم على المامورات والعذاب الاليم فيه ان يشاهد
على نفسه او على غيره انواعًا من الاسقام والالام والمصائب والمتاعب فى
الدنيا ووجوهًا من موجبات العذاب والعقاب والنكال والوبال فى الاخرة
ولا يعلم انه هل من مقتضيات اعيانهم الثابتة الخلاص عنها ام لا فيتحزن ويتالم
على ذلك شفقة على نفسه وغيره والنوع الثانى من العلم بسر القدر ان يكاشف العارف
بما يقتضيه عينه وعين غيره من الاحوال والاحكام على سبيل التفصيل فالراحة
الكلية فيه سكون العارف عن طلب ما لا يقتضيه عينه واستراحته عنه اذا كان
مكاشفا بعينه وسكونه عن حث غيره الذى له شفقته بالنسبة اليه على ما ليس من مقتضيات
عينه اذا كان مكاشفا بعين غيره والامن من زوال ما حصل فى الصورتين والعذاب
تالمه حيث يدرك ان قصوره او قصور غيره فى تحصيل بعض الكمالات لعدم اقتضاء
العين ويأسه عن تداركه فهو اى سر القدر من حيث العلم به يعطى النقيضين
كما هو مقتضى الهوية المطلقة وهما الراحة الكليه والعذاب الاليم وبه اى بسر
القدر يعنى الاعيان الثابته وصف الحق نفسه بالغضب والرضا فانه اذا

تجلى

تجلى الحق سبحانه عليها وظهر آثار القهر والجلال فهو الغضب واذا تجلى عليها واظهر
آثار اللطف والجمال فهو الرضا وبه تقابلت الاسماء الالهية فالاسماء المتعلقه
بالرضا جماليه وبالغضب جلاليه فحقيقته يحكم فى الوجود المطلق باثبات الغضب
والرضا له وتوصيفه بالصفات المتقابلة الجماليه والجلاليه وفى الوجود المقيد
بالسعاده والشقاوه وكونه مرضيا عنه به ومغضوبا عليه لمغيره فلذلك لا يمكن ان
يكون شئ اتم منها حيطه ولا اقوى تاثيرا ولا اعظم قدرا لعموم حكمها المتعدى وغير
المتعدى فقوله المتعدى يحتمل ان يكون مجرورًا صفة لحكمها اى لعموم حكمها المنقسم الى
قسمين اى المتعدى وغير المتعدى فالحكم المتعدى ما يتجاوز عن مظهرها الى الوجود المطلق
والمقيد المغاير لمظهرها وغير المتعدى ما يختص بمظهرها وح يكون مفعول العموم
محذوفا اى كل الموجودات او ان يكون مفعولًا للعموم اى لعموم حكمها الحكم المتعدى وغير
المتعدى والمعنى على قياس ما عرفت ولما كانت الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين
لا تاخذ علومها الا من الوحى الخاص الالهى الذى هو الاخبار عن الحق سبحانه بواسطة
او غير واسطه فقلوبهم ساذجة من النظر العقلى لعلمهم بقصور العقل من حيث نظره
الفكرى دون ذوقه الذاتى عن ادراك الامور على ما هى عليه هذا طريق النظر والاستدلال
والاخبار ايضا وان كان من قبل الله وحيا يقصر عن ادراك ما لا ينال الا بالذوق لتباين
مدركيهما اذ مدرك احدهما السمع ومدرك الاخر الذوق فلم يبق العلم الكامل الا
فى التجلى الالهى وكشف ما يكشف اى يكشفه الحق عن اعين البصائر والابصار من الاغطيه
فما فى ما يكشف موصوله ومن الاغطية بيان له ولا يتم المعنى الا بتقدير مضاف كما ذكرنا
اى كشف ما يكشف فيدرك الامور قديمها وحديثها وعدمها ووجودها وواجبها
وجايزها على ما هى عليه فى حقايقها واعيانها ولما كان مطلب العزير اى طلبه معرفة
القدر على الطريقة الخاصة النبوية يعنى الاخبار بطريق الوحى وقع العتب عليه كما ورد لذلك
فى الخبر لئن لم تنته لامحون اسمك من ديوان النبوة فان طريق حصولها الكشف عن
اعين البصائر والابصار لا الطريقة النبوية الخاصة التى هى الاخبار عن الله سبحانه فلو

طلب الكشف الذي ذكرناه . ربما ما كان يقع عليه عتب في ذلك والدليل على ما
قلبه من النظر العقلي قوله في بعض الوجوه انى يحيي هذه الله بعد موتها وانما قال
في بعض الوجوه فان للمفسرين فيها وجوها ان القايل بهذا القول عزير عليه السلم
وفي الوجوه الاخر غيره والاحسن ان يقال ان المراد ببعض الوجوه ما ذهب اليه
الظاهريون من ان سؤاله هذا انما هو على سبيل الاستعجاب والاستغراب فان النظر
العقلي ما يرفع الاستغراب عن احياء الموتى بعد موتها لكنه عليه السلم لم يلتفت اليه لانه
ليس من الطريقة الخاصة النبوية والوجه الاخر ما اشار اليه بقوله وما عندنا اي واما
في بعض الوجوه الذي عندنا معاشر اهل الكشف فصورته عليه السلم في قوله هذا
كصورة ابراهيم عليه السلم في قوله ارني كيف تحيي الموتى اي ليس قوله هذا كقول ابراهيم
عليه السلم بمعنى الاستغراب والاستعجاب فان المتحقق بمقام النبوة والولاية لا يستبعد
من الله القادر الموجد المحيي المميت المعيد ان يحيي الاموات ويعيدهم مرة اخرى بل طلب
عليه السلم ان يريه الحق كيفية احياء الموتى ليكون في ذلك صاحب شهود لا صاحب نظر
واستدلال ولا اهل خبر واستخبار ويقتضي ذلك اي السؤال على هذا الوجه الجواب
بالفعل لا بالقول وذلك الفعل هو الفعل الذي اظهر الحق سبحانه فيه بعينه منطويا هذا
الفعل من حيث الدلالة عليه في قوله فاماته الله مائة عام ثم بعثه فقال له وانظر الى
العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما فعاين كيف تنبت الاجسام معاينة تحقيق
فاراه الكيفية اي كيفية احياء الموتى فسال عطف على اراه اي فسال بلسان الحال بعد
ما سال عن كيفية احياء الموتى بلسان القول واجيب بالفعل عن القدر الذي هو مبدأ
هذه الافعال العجيبة المعلومة له حين بعثه ونشر عظام حماره وكساها اللحم
بان كوشف بالاعيان الثابتة وكيفية افتتاح وجود المقدورات عنها وادراكها
ادراك ذوق ووجدان فالمسؤل بهذا السؤال مجموع امرين ولا يدرك هذا
المجموع الا بالكشف للاشياء في حال ثبوتها في عدمها وافتتاح الوجود عنها فما
اعطي عزير عليه السلم ذلك المجموع فان ذلك من خصائص الاطلاع الالهي كما يظهر

وجه

وجهه فيما بعد فمن المحال ان يعلمه الا هو فانها اي الاشياء في حال ثبوتها في عدمها
المفاتح الاول بالنسبة الى الوجودات العينية فان المفاتح الاول مطلقا انما هي الشئون
الذاتية التي تكون الاشياء في حال ثبوتها في العدم صورها اعني مفاتح الغيب التي لا يعلمها
من حيث انها مفاتح علم ذوق ووجدان الا هو وقد يطلع الله من يشاء من عباده على
بعض الامور من ذلك المذكور بان يكاشف ببعض الاعيان الثابتة في العلم وجريان الحكم
عليه تفصيلا ولكن لا يدرك كيفية افتتاح الوجود عنها بالذوق والوجدان اصلا
ولما كان السؤال الثاني ناشيا عن السؤال الاول لازما له كانت الاية الدالة على الاول بالمطابقة
كالدالة على الثاني بالالتزام فالعتب الواقع عليه انما هو باعتبار المعنى الثاني كما صرح به
فيما بعد ولما اشار انفا الى ان الاطلاع على الاشياء حين ثبوتها في العلم وافتتاح الوجود
عنها من خصائص الاطلاع الالهي اراد ان يوضحه غاية الايضاح فقال واعلم انه اي الشان
ان الاشياء حال ثبوتها في العدم لا مفاتح تسمى بالحقيقة الا في حال الفتح وحال الفتح هو
حال تعلق التكوين بالاشياء وقل ان شئت حال تعلق القدرة بالمقدور فانه لا اختلاف
بينهما الا بحسب العبارة ولا ذوق لغير الله في ذلك التكوين وتعلق القدرة فلا يقع فيها
تجل ولا كشف اذ لا قدرة ولا فعل الا لله خاصة اذ له الوجود المطلق الذي لا يتقيد
ولا شك ان مبدا التاثير والفعل هو الاطلاق كما ان مبدا التاثر والانفعال هو التقييد
فلما راينا عتب الحق له عليه في سؤاله في القدر علمنا انه طلب هذا الاطلاع اي شهوده
تعلق القدرة بالمقدور ذوقا فطلب ان يكون له قدرة تتعلق بالمقدور وليشهد هذا
التعلق ذوقا ولا ذوق تعلق القدرة ما يكون الا للقادر بالذات وما يقتضي ذلك
الا من له الوجود المطلق فطلب ما لا يمكن وجوده في الخلق ذوقا فان الكيفيات الوجدانية
لا يدرك الا بالاذواق واما ما رويناه مما اوحى الله به اليه لئن لم تنته لامحون اسمك
عن ديوان النبوة اي ارفع عنك يعني فمعناه ارفع عنك جواب لما اي ارفع عنك
طريق الخبر والانباء الذي هو طريق الانبياء واعطيك الامور على التجلي والتجلي لا يكون
الا بما انت عليه من الاستعداد الذي به يقع الادراك الذوقي فتعلم انك ما ادركت

الاجسب استعدادك تنظر فى هذا الامر الذى طلبت فما لم تره وفى بعض النسخ
فلما لم تره فى ذلك التجلى الذى اعطيك الامور بحسبه تعلم انه ليس عندك الاستعداد
الذى تطلبه اى ذلك يطلب الاستعداد الامر الذى طلبته وان ذلك الامر الذى طلبته
من خصائص الذات الالهيه وقد علمت ان الله اعطى كل شئ خلقه اى استعداده الذى
خلق فى الشهاده بحسبه ولم يعطك هذا الاستعداد الخاص فما هو اى هذا الاستعداد
خلقك ولو كان خلقك لاعطاكه الذى اخبر انه اعطى كل شئ خلقه فتكون انت الذى
تنتهى عن مثل هذا السؤال من نفسك لا تحتاج فيه الى نهى الهى وهذا الذى ذكرنا فى بعض
محو اسمه عزير من ديوان النبوة عناية من الله بعزير وعد لا عتب ووعيد اعلم ان المعاد
على ضربين احدهما اعادة الصورة المركبه من اجزاء مخصوصة بعد افتراق تلك الاجزاء
وجمعها على نحو هيئتها الاولى واعدادها الاتصال الروح بها اتصال تدبير مقوم
لتلك الصورة وممكن اياها من التصرف المخصيص بتلك الصورة وروحها ومن هذا
القبيل كان اعادة حمار عزير عليه السلم والثانى حراسة الصوره المركبه من انفكاك اجزائها
مع مفارقة الروح عنها لعدم استعداد الصورة لقيام الحيوة بها المستلزمة لاقبال
الروح على تدبير تلك الصورة فان بعض الارواح لكماله اكسب الصوره زمان تدبيره
لها صفة البقاء الذى تقتضيه ذاته وايضا لم يعرض عنها بحيث يوجب انفكاك اجزائها
لضعفه وعجزه عن الجمع بين الطرفين الدنيا والاخره فان الارواح الكاملة لا يشغلها
شان عن شان فلم يعرض عن هذا العالم بكل وجه فمثل هذا الجسد المحروس من الانفكاك
متى امد بقوه يكسبه ضربا من الاعتدال اتصلت به الحيوة واستعد لاقبال الروح عليه
بالتدبير ومن هذا النوع كانت اعاده عزير عليه السلم واعلم ان الولاية التى هى عبارة
عن الفناء فى الحق سبحانه والبقاء به هى الفلك اى المعنى الكلى المحيط بكل ولى ونبى
ورسول العام لكلتى النشاتين الدنيويه والاخرويه الشامل لجميع احيانهما ولهذا
اى لاحاطتها وعمومها لم ينقطع فى هذه النشاة اصلا بان يكون هذه النشاة بانتهائها
وهى منقطعة فان عند انقطاعها عن هذه النشاة ينتقل الامر الى الاخرة ولها اى للولاية

الابا

الانباء العام الذى يتحقق مع النبوه وبدونها الانباء الولى هو الذى فنى فى
الحق سبحانه وعند هذا الفناء يطلع على المعارف والحقائق فينبئ عنها عند
بقائه بالله واما نبوه التشريع التى هى خصوص مرتبه فى الانباء العام والرسالة
التى هى خصوص مرتبة فى النبوه فمنقطعة اى كل واحدة منهما منقطعة فى هذه النشاة
لا يستوعب جميع احيانها فلا يبعث رسول ولا نبى فلا يتعدى الى النشاه الاخرى
ايضا فلا يبعث فيها الانبياء المشرعون وكل واحدة من النبوه والرساله فى نبينا
محمد صلى الله عليه وسلم قد انقطعت كما قال صلى الله عليه وسلم لا نبى بعدى فلا نبى
بعده مشرعا اى آتيا بالاحكام الشرعية من غير متابعة لنبى آخر قبله كموسى وعيسى
ومحمد عليهم السلم او مشرعا له اى متبعا لما شرعه له النبى المتقدم كانبياء بنى
اسرائيل اذ كلهم كانوا داعين الى شريعة موسى عليه السلم ولا رسول وهو اى الرسول
هو المشرع اى الاتى بشريعة من غير تبعية لنبى آخر وهذا الحديث النبى عن انقطاع
النبوه بعد نبينا صلى الله عليه وسلم قصم ظهر اولياء الله الطاهرين فى هذه
الامة لانه اى ذلك الحديث يتضمن ويستدعى انقطاع ذوق العبودة الكاملة
التامة التى لا يشوبها ربوبيه فانه لا يكون هذا الذوق الا فى مقام النبوة ه
فبانقطاعها ينقطع فلا ينطلق عليه اى على الولى اسمها اى اسم العبودة الخاص
بها الغير المنطلق على الله سبحانه وذلك يوجب قصم ظهره فان العبد المترقى
فى درجات الولايه يريد ان يذوق العبودة الكاملة ولا يشارك سيده وهو
الله سبحانه فى هذا المقام فى اسم فيكون عبدا محضا والله لم يتسم فى مرتبة الجمع
بنبى ولا رسول ويسمى بالولى واتصف بهذا الاسم فيشاركه العبد فيه فلا يكون
من الاسماء الخاصة بالعبد واستدل على تسمية سبحانه بهذا الاسم بقوله فقال
تعالى الله ولى الذين آمنوا وقال تعالى ايضا هو الولى الحميد فهو لله سبحانه
بالاصالة كسائر الاسماء ولعبيده تحققا وتخلقا وتعلقا وهذا باق جار
على عباد الله دنيا وآخرة فهو مشترك بين الحق سبحانه وبين عبيده فلم يبق

للعبد اسم يختص به العبد بحسب مرتبته الكمالية بحيث يطلق عليه دون الحق
بانقطاع النبوة والرسالة فانهما اذا انقطعتا لم يتسم العبد بالنبي والرسول
فلا يكون له اسم خاص به ولما ذكر رضي الله عنه ان النبوة التشريعية قد انقطعت
بعد نبينا صلى الله عليه وسلم اراد ان ينبه ان المنقطعة ما يكون بغير اجتهاد
وما يكون بالاجتهاد يدوم بدوام هذه النشاة وان انقطعت في النشاة
الاخروية فقال الا ان الله سبحانه لطيف بعباده فابقى لهم النبوة العامة
التي هي الانباء عن المعارف والاحكام الالهية ولا تشريع فيها من غير اجتهاد
وابقى لهم اي لعباده التشريع الواقع في ضمن الاجتهاد في ثبوت الاحكام وابقى لهم
الوراثة في التشريع فقال على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم العلماء ورثة الانبياء
وما ثمة ميراث في ذلك التشريع الا فيما اجتهد وا فيه من الاحكام فشرعوه اي الا
في احكام اجتهد وا فيها واستنبطوها من ماخذها من الكتاب والسنة فشرعوها
بطريق الاجتهاد فاذا رايت النبي يتكلم بكلام خارج عن التشريع كقوله عليه السلام
لو دليتم بحبل لهبط على الله وكحديث قرب النوافل وقرب الفرائض وغير ذلك مما يتعلق
بكشف الحقائق الالهية والاسرار الربانية فمن حيث هو ولي وعارف اي فذلك
النبي من حيث هو ولي وعارف بالله معرفة ذوق وشهود يتكلم به لا من حيث هو
نبي ورسول فالولاية جهة حقانية والنبوة جهة خلقية ولهذا اي لاجل كون الولاية
جهة حقانية والنبوة جهة خلقية مقامه اي مقام النبي من حيث هو عالم بالله عارف
به ومن حيث هو ولي اتم واكمل من مقامه من حيث هو رسول او ذو تشريع وشرع
فاذا سمعت احدا من اهل الله يقول او ينقل اليك عنه انه قال الولاية اعلى من النبوة
فليس يريد ذلك القائل الا ما ذكرناه من ان مقامه من حيث ولايته اعلى من مقامه
من حيث نبوته لا ان الولي التابع اعلى من النبي فان النبي جامع لجهتي الولاية والنبوة
والولاية فيه اتم واكمل والولي فايت لجهة النبوة والولاية فيه دون ولاية النبي
فكيف يكون اعلى من النبي او سمعت احدا من اهل الله يقول ان الولي فوق النبي و

والرسول

والرسول فانه يعني بذلك القول تفوق الولي على النبي في شخص واحد جامع لجهتي
النبوة والولاية وهو اي ما يعنيه ذلك القائل ان الرسول من حيث انه ولي اتم منه
من حيث هو نبي ورسول لا ان الولي التابع له اي للرسول اعلى منه اي من الرسول
فان التابع لا يدرك المتبوع ولا يصل الى مرتبته ابدا فيما هو تابع له فيه وانما فيه تنبيه
اشارة الى ما سبق منه ان الرسل مع انهم متبوعون ياخذون من مشكوة خاتم
الاولياء ولهذا قال ان التابع لا يدرك المتبوع اذ لو ادركه ووصل الى مرتبته لم يكن
تابعا له من هذه الحيثية فان مرتبة المتبوع الاخذ من غير تبعية نبي ولا رسول فافهم
فان قلت الولاية جهة حقانية والنبوة جهة خلقية فهي اتم واعلى من النبوة مطلقا
سواء تحققت في الولي والنبي ولا يلزم من ذلك تفضيل الولي على النبي فلا حاجة الى
التقييد بكونهما في شخص واحد قلت نعم لكن الشيخ رضي الله عنه انما قيد بذلك
مبالغة في الادب ودفعا لان يتوهم الجهال من كلامه تفضيل الولي على النبي فرجع
الرسول والنبي المشرع اي رجوعهما في تشريع الاحكام وتبليغهما الى طوايف
الانام الى جهة الولاية والعلم فانهما ما لم ياخذ الاحكام من الله سبحانه بجهة
الولاية لم يتمكنا من التشريع والتبليغ بجهة الرسالة والنبوة وعطف العلم على الولاية
تفسيري فان حقيقة الولاية هي العلم بالله سبحانه كشفا وشهودا وتعريفها بالفنا
في الله والبقاء به تعريف بما لا يمكن ذلك العلم والشهود في الخلق الا به الا ترى ان الله
سبحانه حيث اراد تكميل جهة رسالة نبينا صلى الله عليه وسلم قد امره بطلب الزيادة
من العلم لا من غيره فلو لم يكن العلم مما يرجع اليه النبوة وتزداد بزيادته لما امره سبحانه
بزيادته حيث اراد تكميل جهة رسالته فقال آمرا له صلى الله عليه وسلم قل رب زدني
علما بزيادة تجلياتك الذاتية والاسمائية والافعالية والآثارية التي هي جهة
ولايتي لتقوى بها جهة رسالتي ونبوتي وذلك المذكور من انقطاع النبوة والختم بها
على نبينا صلى الله عليه وسلم وعدم انقطاع الولاية دنيا وآخرة من اجل انك تعلم
ان الشرع تكليف من الله سبحانه لعباده باعمال مخصوصة ونهي لهم عن اعمال

مخصوصة ومحلها اى محل تلك الاعمال المخصوصة هذه الدار المنقطعة فهى اى تلك
الاعمال منقطعة بانقطاع هذه الدار فاذا انبعث نبى يأتى بشرع يكفى الى زمان
انقطاع تلك الاعمال ينبغى ان ينقطع النبوة به ويختم عليه ولا يكون بعده نبى و
الولاية ليست كذلك اى منقطعة اذ لو انقطعت لانقطعت حقيقتها من حيث هى
اى مطلقا لا من حيث خصوصية معينة اذ انقطاعها من حيثية مخصوصة لا محذور
فيه كما ان حيث انقطعت الرسالة انقطعت من حيث هى واذا انقطعت الولاية من
حيث هى لم يبق لها اسم والتالى باطل اذ الولى اسم باق لله كما قال ان الله هو الولى
الحميد فهو اى الاسم الولى لله سبحانه بالاصالة ولعبيده بالتقييد تخلقا باسماء
الله تعالى بالنظر الى بعض العبيد وتحققا بها بالنظر الى بعض آخر وتعلقا بالنسبة الى
بعض آخر فالولاية حقيقة واحدة فى الواجب والممكن لكن حصولها فى الواجب تعالى بالاصالة
وفى الممكن على سبيل التخلق والتحقق والتعلق فلا يرد ما قيل هذا الكلام انما يتم لو كانت
حقيقة الولاية فى الواجب تعالى والممكن حقيقة واحدة بالذات مختلفة بالاضافة وذلك
ممنوع واذا عرفت ان النبوة منقطعة دون الولاية فقوله تعالى خطابا للعزير لئن لم
تنته عن السؤال عن ماهية القدر لامحون اسمك من ديوان النبوة معناه باعتبار الجزاء
الذى هو لامحون فيأتيك الامر على الكشف بالتجلى الذى تقوم به جهة الولاية وتنفى
جهة النبوة والرسالة كما اشار اليه عليه السلم بقوله لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك
مقرب ولا نبى مرسل ويزول عنك بذلك التجلى اسم النبى والرسول ويبقى له اى للنبى
الذى هو انت ولايته او يبقى لله ولاية كما قال والولى اسم لله باق او يبقى لعزير ولاية
على ان يكون الالتفات بضمير الخطاب على سبيل الحكاية عن الله تعالى وبعد تمامها يقول
الشيخ ويبقى له اى لعزير ولايته اعلم انه لما كان للنبى جهتان جهة ولاية ولها شرف
حال وجهة نبوة ولها فضيلة وكمال فحين كشف سر القدر بالتجلى يقوى مقام الولاية
ويضمحل مقام النبوة والرسالة لقوة الاختصاص والتوغل فى الشالة فالاخبار بمحو
النبوة وازالتها باعتبار ان فيه فوات فضيلة وكمال وعيد و باعتبار ان فيه

شرف

شرف حال وعد ولذلك ذهب بعضهم الى انه وعيد وبعضهم الى انه وعد كما اشار
اليه الشيخ رضى الله عنه بقوله الا انه لما دلت قرينة الحال اى حال عزير عليه السلم وهى
موقوفة على العزير الحاوية وسؤاله الظاهر فى الاستغراب والاستعجاب عن كيفية
احيائها على ان هذا الخطاب يعنى الخطاب بمحو اسمه من ديوان النبوة ان لم ينته عن
السؤال جرى مجرى الوعيد علم من اقترنت عنده هذه الحال اى حال المرور
والسؤال الظاهر فى الاستغراب مع الخطاب انه وعيد بانقطاع خصوص بعض
مراتب الولاية فى هذه الدار اذ النبوة والرسالة خصوص رتبة محتوية على بعض ما تحتوى
عليه الولاية من المراتب الكمالية ولا يوجد فى الرتب الاخرى فيعلم من الوعيد بانقطاع
النبوة انه اى النبى اعلى رتبة من الولى الذى لا نبوة تشريع عنده ولا رسالة ومن
اقترنت عنده حالة اخرى يقتضيها ايضا مرتبة النبوة وهى ان النبى لكونه وليا
واصلا عارفا بالحقائق الالهية مشاهدا لظهور الحق فى جميع مراتبه لا يمكن ان يستقبح
شيئا من مقدوراته ولا ان يسأل عنه ما لا يمكن حصوله ثبت عنده ان هذا وعد
بحال شرف لا وعيد وان سؤاله عليه السلم عن القدر مقبول مجاب اذ النبى هو الولى
الخاص الكاشف بما فى استعداده فلا يسأل ما ليس فى استعداده ويعرف بقرينة
الحال ان النبى من حيث له فى الولاية هذا الاختصاص محال ان يقدم على ما يعلم ان
الله يكرهه من الاستغراب والاستعجاب او يقدم على ما يعلم ان حصوله
محال وهو الاطلاع على كيفية تعلق القدرة بالمقدورات وقتا فاذا اقترنت هذه
الاحوال عند من اقترنت عنده وتقررت اخرج هذا الخطاب الالهى عنده فى
قوله لامحون اسمك من ديوان النبوة مخرج الوعد لا الوعيد وصار هذا
الخطاب خبرا يدل على علو مرتبة باقية بعد محو النبوة فى هذه الدار وهى المرتبة
الباقية على الانبياء والرسل فى الدار الآخرة التى ليست بمحل الشرع يكون عليه اى على
ذلك الشرع احد من خلق الله فى جنة ولا نار بعد الدخول فيهما وانما قيدناه
بالدخول فى الدارين الجنة والنار لما شرع يوم القيمة لاصحاب الفترات

الذين لم يبعث فيهم نبي مشرع واندرست شرايع من قبلهم والاطفال الصغار الذين ماتوا قبل اوان التكليف والمجانين الذين لم يكن لهم صلاحية التكليف فيحشر هولاء المذكورون في صعيد واحد من الساهرة لاقامة العدل ولاجل المواخذة بالجريمة ولاجل الثواب العملي اي الثواب المترتب على العمل كدرجات الجنة لا الحاصل من محض الوهب في حق اصحاب الجنة فاذا حشروا في صعيد واحد بعزل عن الناس بعث فيهم نبي من افضلهم وتمثل لهم نار بل نور في صفة نار ياتي بها هذا النبي المبعوث في ذلك اليوم فيقول انا رسول الله اليكم فيقع عندهم اي عند بعضهم التصديق به ويقع التكذيب عند بعضهم ويقول لهم اقتحموا اي ادخلوا هذه النار بانفسكم من غير ان يدخلكم غيركم جبرا فمن اطاعني فيما امرته به من الاقتحام فقد نجا من النار ودخل الجنة ومن عصاني وخالف امري هلك وكان من اهل النار فمن امتثل امره ورمى بنفسه فيها سعد ونال الثواب العملي ووجد تلك النار بردا وسلاما ومن عصاه ولم يقتحم النار استحق العقوبة فدخل النار ونزل فيها بعمله المخالف لما امره النبي به ليقوم العدل من الله في عباده وكذلك يدل على اعتبار ذلك التقييد قوله تعالى يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود فهذا اي الدعاء الى السجود تكليف وتشريع فيهم فمنهم من يستطيع السجود ومنهم من لا يستطيعون السجود وهم الذين قال الله تعالى فيهم ويدعون الى السجود فلا يستطيعون اي السجود كما لم يستطع في الدنيا امتثال امر الله بعض العباد كابي جهل وغيره فهذا الذي ذكرناه من الصورتين قد بقي ما يبقى من الشرع في الاخرة يوم القيمة قبل دخول النار والجنة فلهذا قيدناه والحمد لله رب العالمين والصلوة على نبيه واله اجمعين

فص حكمة نبوية في كلمة عيسوية

لفظ النبي وردت بالهمزة وبدونه فبالهمزة مشتق من النباء بمعنى الاخبار فنسب الشيخ رضي الله عنه حكمته اليه لانه انباء عن نبوته في المهد بقوله واتاني الكتاب وجعلني نبيا

وفي بطن امه بقوله لامه لا تحزني قد جعل ربك تحتك سريا اي سيدا على القوم بالنبوة فله زيادة خصوصية بها وبدون الهمزة من نبا ينبو بمعنى ارتفع لارتفاعه الى السماء قال الله تعالى بل رفعه الله اليه ثم اعلم ان لعيسى عليه السلام جهة جسمانية وجهة روحانية واحدية جمع الجهتين فاذا نظر الى جهته الجسمانية يظن انه تكون عن ماء مريم واذا نظر الى جهته الروحانية واثارها من احياء الموتى وخلق الطير من الطين يحكم انه من نفخ جبريل واذا نظر الى احدية جمعهما يقال انه متكون منهما فلهذا قال الشيخ رضي الله عنه على سبيل منع الخلو المحتمل انفراد كل من الامرين واجتماعهما في تكونه عن ماء مريم او عن نفخ جبريل هو لغة في جبريل وهذا الكلام يحتمل ان يكون خبرا كما هو الظاهر او استفهاما للتعجب بتقدير الهمزة في صورة البشر الموجود من طين حال من جبريل اي عن ماء مريم او عن نفخ جبريل حال كونه متمثلا في صورة بشرية كما قال تعالى فتمثل لها بشرا سويا تكون الروح اي الحقيقة المعنوية العيسوية بصورته الشخصية الخارجية في ذات مطهرة عن الطبيعة اي من غلبة احكام الطبيعة السفلية العنصرية التي يدعوها الله سبحانه ويسميها في كتابه العزيز بسجين ماخوذ من السجن لان كل من هو في عالم الطبيعة مسجون محبوس مقيد بالتعلقات الجسمانية والقيود الظلمانية وفي بعض النسخ تدعوها بتاء الخطاب والتانيث اي الطبيعة التي تدعوها انت بسجين او الطبيعة التي تدعو تلك الذات المطهرة الى سجين ويكون الباء بمعنى الى لاجل ذلك اي لاجل تكونه من نفخ جبريل لان للارواح صفة البقاء او لاجل تكونه في ذات مطهرة لان طهارة المحل يوجب طهارة المحمول والطهارة تستدعي طول البقاء قد طالت اقامته اي اقامة الروح الذي هو عيسى عليه السلام فيها اي في صورة البشر فزاد طول اقامته على الف من السنين بتعيين اي بتعيين الحق تلك المدة لما يقتضي استعداده اياها وفي رواية الى حين اي زمان ممتدة الى حين عينه الحق سبحانه بمقتضى استعداده وانما حكم بزيادة طول

افاسته على الف لان مولد عيسى عليه السلم كان قبل مولد نبينا صلى الله عليه وسلم
بخمسمائة وخمس وخمسين وقد بقى بعده وسينزل ويدعو الناس الى دين نبينا
صلى الله عليه وسلم روح اى هو روح ملقى من الله احدية جمع الاسماء وكلمة
ملقاة منه بواسطة جبرئيل الى مريم ليكون مظهرا لهذا الاسم الجامع لا من غيره
يعنى لا من غير ذلك الاسم الجامع من الاسماء التالية له ولابد من الوسائط الكونية
فهو ملقى منه بلا واسطة فلذا اى لكونه ملقى من هذا الاسم الجامع ومظهرا له
ظهر منه آثار الاسماء المتكثرة كما انه احيى الموات فان احياء الموات انما يترتب
على اسماء كثيرة من اسمائه سبحانه كالحى العليم المريد القادر المحيى وكما انشأ
الطير يعنى الخفاش من طين فان انشاء الطير كذلك يترتب على ما سبق من الاسماء
وعلى الخالق والمصور ايضا وانما احيى الموات وانشا الطير حتى يصح اى يثبت
ويظهر له من ربه الذى هو هذا الاسم الجامع نسب بالفتحتين اى نسبه بالظهور
به اى بذلك النسب موثرا فى العالى المرتبى الذى هو الانسان باحياء الاموات
منه وفى الدون اى فى الشئ الذى هو دون الانسان بالرتبة كالطير بانشاء نوع
منه او فى العلويات والسفليات الله طهره جسما من ادناس الطبيعة ونزهه
روحا من الصفات الذميمة والملكات الرذيلة وصيره مثلا اى مماثلا مشابها
لنفسه بتكوين اى بجامع التكوين فكما انه سبحانه يكون الاشياء كذلك هو يكون
وقيل معناه صيره مثلا لآدم بتكوينه من غير اب اعلم ان من خصائص الارواح
المجردة التى من صفاتها الذاتية الحيوة ومن شانها التمثل بالصور المثالية انها
لا تتعلق بشئ فى مقام تجردها الا حيى ذلك الشئ المتعلق به بحسب استعداده
للحيوة ولا تطأ شيئا ولا تمسه فى حال تمثلها الا حيى ذلك الشئ الموطوء عليه
وسرت منها الحيوة فيه بل فيما يلابسه ذلك الشئ الموطوء عليه ولهذا السر
والعلم به قبض السامرى قبضة اى قبضة تراب من اثر براق الرسول الذى هو
جبرئيل عليه السلم متمثلا بصورة بشرية وهو اى جبرئيل هو الروح حقيقة باعتبار

حقيقة

حقيقة الجردة ومجازا باعتبار صورته المثالية وكان السامرى عالما بهذا
الامر فلما عرف بنور بصيرته المكتسبة فى صحبة موسى عليه السلم انه اى الرسول جبرئيل
عرفان الحيوة قد سرت فيما وطئ عليه من التراب وانها تسرى منه لذلك التراب الموطوء
عليه الى ما يلابسه فقبض قبضة من اثر براق الرسول بالضاد المعجمة وبالصاد
المهملة اى بملاء يده على الاول او باطراف اصابعه على الثانى فنبذها اى طرح
السامرى هذه القبضة من التراب فى صورة العجل المتخذ من حلى القوم فخار العجل
لسراية الحيوة فيه وانما سمى الصوت الظاهر من العجل خوارا اذ العجل من نوع البقر
وصوت البقر انما هو خوار ولو اقامه اى السامرى العجل باعتبار مادته صورة
اخرى جملية او كبشية او شاتية او انسانية او غير ذلك لنسب على البناء للمفعول
او الفاعل اى لنسب الله سبحانه او السامرى بان يكون الفعل مسندا الى السبب
اليه اى العجل الذى اقامه صورة اخرى اسم الصوت الذى لتلك الصورة كالرغاء
بضم الراء والغين المعجمة للابل خاصة والثواج بضم الثاء المثلثة والجيم للكباش
خاصة واليعار بفتح الياء المثناة المنقوطة بنقطتين من تحت والعين المهملة للشاة
خاصة والصوت للانسان ولغيره ايضا والنطق خاصة او الكلام فذلك
القدر من الحيوة السارية فى الاشياء بل الروح الذى منه سرت تلك الحيوة فى الاشياء
يسمى لاهوتا لان الحيوة صفة الهية تستلزم صفات الهية اخرى كالعلم والارادة
والقدرة والناسوت هو المحل القائم به ذلك الروح بل الصفات السارية منه فيه
فان الروح ليس قائما بالمحل بل القائم به انما هو الصفات السارية من الروح اليه
فالناسوت وان كان ماخوذا من الناس ليس مخصوصا به بل يطلق عليه وعلى غيره
باعتبار محليته لصفات الروح وقيامها به ولما كان اسم الروح يطلق على الصورة
المشهودة العيسوية وعلى الصورة المثالية الجبرئيلية اراد ان ينبه على انه على سبيل
التجوز فقال فيسمى الناسوت روحا كما قلنا فى عيسى وجبرئيل عليهما السلم
بما قام به اى باسم ما قام به باعتبار قيام صفاته وظهورها فيه تسمية للمحل باسم

الحال فلما تمثل الروح الامين الذى هو جبرئيل عليه السلم لمريم بشرا سويا اى
تام الخلقة تخيلت مريم انه بشر يريد مواقعتها فاستعاذت بالله منه استعاذة
بجمعية اى بجمعية الهمم والقوى منها اى مريم ليخلصها الله منه لما كانت مريد
تعلم ان ذلك مما لا يجوز فى الشرايع فحصل لها عند حصول تلك الجمعية حضور
تام مع الله سبحانه بحيث لا يسع غيره وفى النسخة المقروة على الشيخ رضى الله عنه
فحصل من التحصيل اى جبرئيل لها اى لمريم حضورا تاما مع الله سبحانه وهو اى هذا
الحضور هو الروح المعنوى الذى حييت به مريم الحيوة المعنوية الحقيقية التى هى
التحقق بشهود الحق سبحانه فلروح آخر غير الروح الامين دخل فى وجود عيسى عليه السلم
الذى هو ايضا روح فلو نفخ جبرئيل فيها اى فى مريم فى ذلك الوقت اى وقت استعاذتها
على هذه الحالة التى كانت عليها من تحرج صدرها وضجرها لتخيلها انه بشر يريد
مواقعتها على وجه لا يجوز فى الشرايع لخرج عيسى عليه السلم بحيث لا يطيقه احد لشكاسة
خلقه اى لحد انه لحال امه اى لسرايته حال امه فيه لان الولد انما يتكون بحسب ما غلب
على الوالدين من المعانى النفسانية والصور الجسمانية فلما قال جبرئيل لها اى لمريم
انما انا رسول ربك جئت من عنده لاهب لك غلاما زكيا انبسطت مريم عن
ذلك القبض لما عرفت انه مرسل اليها من عند ربها وانشرح صدرها لما تذكرت
بشارة ربها اياها بعيسى اذ قالت الملئكة يا مريم ان الله يبشرك بكلمة منه
اسمه المسيح عيسى بن مريم وجيها فى الدنيا والآخرة ومن المقربين نفخ فيها فى
ذلك الحين اى حين الانبساط والانشراح عيسى فخرج عيسى عليه السلم منبسطا
منشرح الصدر لسراية حال امه فيه فكان جبرئيل ناقلا كلمة الله التى هى النفس
الرحمانى المتعين بالتعينات العيسوية فى مرتبة العلم فنقله جبرئيل الى مرتبة العين فى
رحم مريم بتحصيل شرائط انتقاله من العلم الى العين فالمراد بالكلمة الحقيقة العلمية
العيسوية الجامعة بين روحه وجسده الثابتة فى العلم ويمكن ان يراد بها الحقيقة
الروحانية المتعين بها النفس الرحمانى فى مرتبة الارواح قبل تسوية بدنه ويكون

نقله

نقله عبارة عن تحصيل شرائط انتقاله عن مقام تجرده الى مرتبة تعلقه بالبدن
العيسوى وعلى التقديرين جبرئيل عليه السلم هو ناقل كلمة الله الى مريم لا موجدها
كما نقل الرسول كلام الله المجرد فى حد ذاته عن الكيفيات الصوتية والحرفية فيلبسها
استعداده لباس الصوت والحرف فينقلها لا منشئا اى الى امته على ان يكون اللام بمعنى
الى او لاجل امته والذى يدل على كون جبرئيل ناقلا كلمة الله الى مريم هو قوله تعالى
وكلمته القاها الى مريم وروح منه فسرت الشهوة فى مريم بذلك النفخ الحاصل من
الصورة الاعتدالية المتمثلة البشرية عند انبساطها فخلق جسم عيسى من ماء محقق
من مريم بلا وساطة توهم احد ومن ماء متوهم من جبرئيل توهمته مريم فترتب وجود
ذلك الماء على توهمها فان وجود بعض الاشياء قد يترتب على توهمه كترتب السقوط
عن الجذع على توهمه سرى ذلك الماء المتوهم فى رطوبة ذلك النفخ المتوهم سرايته
فى وهم مريم فتحقق مطابقا لما توهمته وانما توهمت مريم سراية الماء فى رطوبة النفخ
لان ذلك النفخ انما وقع من جبرئيل حال تمثله فى صورة الجسم الحيوانى الذى هو الصورة
البشرية والنفخ اى الهواء المنفوخ من الجسم الحيوانى رطب لا محالة لما فيه من ركن الماء
فيسرى منه الرطوبة الى الهواء المنفوخ فيصيره ماء فتوهمت مريم نفخ جبرئيل على هذه
الحالة فتولدت من توهمها الماء فتكون جسم عيسى من ماء متوهم حققته وهم مريم
ومن ماء محقق لا دخل للتوهم فى تحققه ويمكن ان يراد بالماء المتوهم الهواء المنفوخ
المحقق الذى مائيته متوهمة فتكون جسم عيسى من ماء محقق ومن هواء منفوخ
توهمت فيه المائية او يراد بالماء المتوهم ما لا يكون له تحقق فى الخارج ويكون معنى
تكون جسم عيسى منه ان له مرتبة الشرطية فمتى لم تتوهم مريم هذا الماء لم يتكون
جسم عيسى من الماء المحقق وخرج عيسى على صورة البشر دون الملك من اجل
امه ومن اجل تمثل جبرئيل فى صورة البشر وانما تمثل فى صورة البشر حتى لا يقع التكون
فى هذا النوع الانسانى الا على الحكم المعتاد الذى جرت به العادة غالبا وهو تولده
من شخصين انسانيين ولما ذكر رضى الله عنه ان عيسى عليه السلم روح من الله نفخه

جبرئيل فى مريم وكلمة القاها الى مريم وان تكون جسمه انما هو من ماء محقق
وماء متوهم اراد ان يبين ان الاحوال الجارية عليه ايضا مناسبة لهذه الامور
فقال فخرج عيسى عليه السلم بحيث كان يحيى الموتى لانه روح الهى ومن خصائص الروح
الحيوة والاحياء وكان فى صورة احيائه اى احياء عيسى الموتى الاحياء بحسب الحقيقة
لله والنفخ الذى مترتب عليه الاحياء صورة لعيسى كما كان فى صورة تكون عيسى
النفخ اى نفخ الكلمة فى مريم لجبرئيل والكلمة المنفوخة لله فكان النفخ من عيسى بمنزلة
النفخ من جبرئيل وكان كون الاحياء حقيقة من الله وصورة من عيسى ككون الكلمة حقيقة
من الله وصورة من جبرئيل فكان احياء عيسى للاموات احياء محققا اى انتساب
الاحياء اليه امر محققا من حيث ما ظهر اى من حيث ظهور ذلك الاحياء عن نفخه
وترتبه عليه كما ظهر هو عن صورة امه وكان احياؤه ايضا متوهما انه منه اى
وكان انتساب الاحياء اليه بانه منه ايضا متوهما فان الاحياء بحسب التحقيق انما
هو منتسب الى الله سبحانه لان الفاعل الحقيقى والمؤثر فى الوجود انما هو الله سبحانه
فانتسابه الى عيسى يكون متوهما من ترتبه على نفخه صورة وانما كان الاحياء حقيقة
لله صادرا عنه وفى بعض النسخ وانما كان من الله وهو اظهر فجمع عيسى عليه السلم
فى الاحياء بين التحقق والتوهم لحقيقته اى لاجل حقيقته التى خلق عليها كما قلناه
انه مخلوق من ماء متوهم ومن ماء محقق فكما كان للتحقق والتوهم دخل
فى حقيقته فكذلك لهما دخل فى الاحياء ينسب اليه الاحياء بطريق التحقيق
من وجه وهو ظهوره عن نفخه وبطريق التوهم من وجه وهو ان الفاعل
الحقيقى انما هو الله سبحانه فالاحياء بحسب الحقيقة له وليس لعيسى الا المظهرية
فقيل فيه اى فى عيسى من طريق التحقيق نظرا الى ترتب الاحياء على نفخه ويحيى
الموتى فاسند الاحياء اليه لا الى الله سبحانه وقيل فيه من طريق التوهم نظرا
الى ان المحيى فى الحقيقة هو الله سبحانه واسناد الاحياء الى عيسى انما هو على
سبيل التوهم فتنفخ فيه اى فيما تخلق كهيئة الطير فتكون طيرا باذن الله

اى كونه

اى كونه ذا حيوة وطيران انما هو باذن الله ونفاذ امره فالعامل فى الجار
على هذا المعنى قوله فتكون لا قوله تنفخ ويحتمل ان يكون العامل فيه اى فى المجرور
قوله تنفخ فان النفخ ايضا باذن الله جعل عين النافخ اولا بالفيض الاقدس مستعدا
قابلا للتصرف وتمكينه ثانيا بالفيض المقدس فى الوجود العينى مع الهام
قلبى او وحى نازل فيترتب كونه طائرا ذا حيوة وطيران على نفخ عيسى فيكون
من قبيل الوجه المحقق فيكون مع ما خلقه عيسى كهيئة الطير طائرا من جهة نفخه
وقوله من حيث صورته الجسمية اشارة الى ان النفخ لا يفيد الا حيوة المنفوخ فيه الجسم
واما خصوصية كونه طائرا انما هو من حيث اجل صورته الحسية الجسمية التى وقعت
على هيئة الطير كما قال تعالى واذ تخلق من الطين كهيئة الطير ولو كان واقعا على صورة
حيوان آخر كهيئة مثلا لكان فرسا وقيل معناه تكون من حيث صورته طيرا
لا من حيث الحقيقة وفيه نظر فانه اذا تعلقت الحيوة بالصورة الطيرية يكون
طيرا بالحقيقة لا محالة وقيل هو بيان المناسبة بين المكون الذى هو عيسى
وبين المكون الذى هو الطير اذ لا بد منها فى التكوين كما فى التوليد وفيه بعد
وقيل معناه فتكون طائرا محققا صادرا من عيسى من حيث صورته المحققة
الحسية الجسمية لان الكلام فى جهة التحقيق وكذلك يشتمل على جهتى التحقق
والتوهم ابراء الاكمه والابرص المنسوب الى عيسى عليه السلم بالحقيقة تبرئ الاكمه
والابرص وجميع ما ينسب تارة اليه اى الى عيسى عليه السلم من الافعال الخارقة للعادات
وتارة الى اذن الله اى الاذن المضاف الى الاسم الله او اذن الكناية اى الاذن المضاف
الى الضمير هو كناية عن الله فى مثل قوله باذنى كما قال تعالى واذ تخلق من الطين كهيئة
الطير باذنى فتنفخ فيها فتكون طيرا باذنى وتبرئ الاكمه والابرص باذنى واذ
تخرج الموتى باذنى وفى مثل قوله باذن الله كما قال تعالى حكاية عنه فانفخ فيه
فيكون طيرا باذن الله واحيى الموتى باذن الله فاذا تعلق المجرور بنفخ فيكون
النافخ ماذونا فى النفخ ويكون اى يوجد الطائر عن النافخ اى الذى ينفخ باذن الله

جبرئيل في مريم وكلمته القاها الى مريم وان تكون جسمه انما هو من ماء محقق
وماء متوهم اراد ان يبين ان الاحوال الجارية عليه ايضا مناسبة لهذه الامور
فقال فخرج عيسى عليه السلم بحيث كان يحيى الموتى لانه روح الهي ومن خصائص الروح
الحيوة والاحياء وكان في صورة احيائه اى احياء عيسى الموتى الاحياء بحسب الحقيقة
لله والنفخ الذى مترتب عليه الاحياء صورة لعيسى كما كان في صورة تكون عيسى
النفخ اى نفخ الكلمة في مريم لجبرئيل والكلمة المنفوخة لله فكان النفخ من عيسى بمنزلة
النفخ من جبرئيل وكان كون الاحياء حقيقة من الله وصورة من عيسى ككون الكلمة حقيقة
من الله وصورة من جبرئيل فكان احياء عيسى للاموات احياء محققا اى انتساب
الاحياء اليه امرا محققا من حيث ما ظهر اى من حيث ظهور ذلك الاحياء عن نفخه
وترتبه عليه كما ظهر هو عن صورة امه وكان احياؤه ايضا متوهما انه منه اى
وكان انتساب الاحياء اليه بانه منه ايضا متوهما فان الاحياء بحسب التحقيق انما
هو منتسب الى الله سبحانه لان الفاعل الحقيقي والمؤثر في الوجود انما هو الله سبحانه
فانتسابه الى عيسى يكون متوهما من ترتبه على نفخه صورة وانما كان الاحياء حقيقة
لله صادرا عنه وفي بعض النسخ وانما كان من الله وهو انسب فجمع عيسى عليه السلم
في الاحياء بين التحقق والتوهم لحقيقته اى لاجل حقيقته التي خلق عليها كما قلناه
انه مخلوق من ماء متوهم ومن ماء محقق فكما كان للتحقق والتوهم دخل
في حقيقته فكذلك لهما دخل في الاحياء فينسب اليه الاحياء بطريق التحقيق
من وجه وهو ظهوره عن نفخه وبطريق التوهم من وجه وهو ان الفاعل
الحقيقي انما هو الله سبحانه فالاحياء بحسب الحقيقة له وليس لعيسى الا المظهرية
فقيل فيه اى في عيسى من طريق التحقيق نظرا الى ترتب الاحياء على نفخه ويحيى
الموتى فاسند الاحياء اليه لا الى الله سبحانه وقيل فيه من طريق التوهم نظرا
الى ان المحيي في الحقيقة هو الله سبحانه واسناد الاحياء الى عيسى انما هو على
سبيل التوهم فتنفخ فيه اى فيما تخلق كهيئة الطير فتكون طيرا باذن الله

اى كونه

جبرئيل في مريم وكلمته القاها الى مريم وان تكون جسمه انما هو من ماء محقق
وماء متوهم اراد ان يبين ان الاحوال الجارية عليه ايضا مناسبة لهذه الاحوال
فقال فخرج عيسى عليه السلم بحيث كان يحيى الموتى لانه روح الهى ومن خصائص الروح
الحيوة والاحياء وكان في صورة احيائه اى احياء عيسى الموتى الاحياء بحسب الحقيقة
لله والنفخ الذى مترتب عليه الاحياء صورة لعيسى كما كان في صورة تكون عيسى
النفخ اى نفخ الكلمة في مريم لجبرئيل والكلمة المنفوخة لله فكان النفخ من عيسى بمنزلة
النفخ من جبرئيل وكان كون الاحياء حقيقة من الله وصورة من عيسى ككون الكلمة حقيقة
من الله وصورة من جبرئيل فكان احياء عيسى للاموات احياء محققا اى انتساب
الاحياء اليه امر محققا من حيث ما ظهر اى من حيث ظهور ذلك الاحياء عن نفخه
وترتبه عليه كما ظهر هو عن صورة امه وكان احياؤه ايضا متوهما انه منه اى
وكان انتساب الاحياء اليه بانه منه ايضا متوهما فان الاحياء بحسب التحقيق انما
هو منتسب الى الله سبحانه لان الفاعل الحقيقى والمؤثر في الوجود انما هو الله سبحانه
فانتسابه الى عيسى يكون متوهما من ترتبه على نفخه صورة وانما كان الاحياء حقيقة
لله صادرا عنه وفي بعض النسخ وانما كان من الله وهو اظهر فجمع عيسى عليه السلم
في الاحياء بين التحقق والتوهم لحقيقته اى لاجل حقيقته التى خلق عليها كما قلناه
انه مخلوق من ماء متوهم ومن ماء محقق فكما كان للتحقق والتوهم دخل
في حقيقته فكذلك لهما دخل في الاحياء ينسب اليه الاحياء بطريق التحقق
من وجه وهو ظهوره عن نفخه وبطريق التوهم من وجه وهو ان الفاعل
الحقيقى انما هو الله سبحانه فالاحياء بحسب الحقيقة له وليس لعيسى الا المظهرية
فقيل فيه اى في عيسى من طريق التحقيق نظرا الى ترتب الاحياء على نفخه ويحيى
الموتى فاسند الاحياء اليه لا الى الله سبحانه وقيل فيه من طريق التوهم نظرا
الى ان المحيى في الحقيقة هو الله سبحانه واسناد الاحياء الى عيسى انما هو على
سبيل التوهم فتنفخ فيه اى فيما تخلق كهيئة الطير فتكون طيرا باذن الله

اى كونه

فيترتب وجود الطائر على نفخه الذى وقع بالاذن ويكون ترتبه عليه على وجه
التحقيق واذا تعلق المجرور بقوله فيكون كان النافخ نافخا عن الاذن فيكون
التكوين اى التكون للطائر بالاذن فيكون العامل فى المجرور عند ذلك قوله
فيكون فنسبة التكوين الى عيسى عليه السلم وترتبه على نفخه يكون على وجه التوهم
فلولا ان فى الامر اى امر عيسى بسبب اصل خلقته توهما وتحققا ما قبلت هذه
الصورة الكلامية التى وقعت فى بيان معجزاته هذين الوجهين اى وجهى التحقيق
والتوهم بل لها اى لتلك الصورة الكلامية هذان الوجهان لان النشاء العيسوى
يعطى ذلك كما عرفت وخرج عيسى اى ظهر من التواضع الى ان شرع على بناء الفاعل
اى شرع عيسى لامته ان يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون متواضعون
جاعلون لانفسهم حقيرا منقادا وان احدهم اذا لطم فى خده وضع الخد
الاخر واداره لمن يلطمه اى لا يكون بصدد الانتقام ولا يرتفع عليه اى على اللاطم
ولا يطلب القصاص منه هذا له من جهة امه اذ المرءة لها السفل فلها التواضع
وانما قلنا ان المرءة لها السفل لانها تحت الرجل حكما اى دون منه فى الاحكام
الشرعية وغيرها ولذلك ترى جعل نصيبه ضعف نصيبها فى قوله للذكر مثل
حظ الانثيين وشهادة اثنين منها بشهادة واحد منه وحسا وهو ظاهر
وما كان فيه اى فى عيسى من قوة الاحياء والابراء فمن جهة نفخ جبرئيل عليه السلم
حال كونه متمثلا فى صورة البشر فكان عيسى عليه السلم يحيى الموتى حال تلبسه بصورة
البشر ولو لم يات جبرئيل حين النفخ فى مريم فى صورة البشر واتى فى صورة غيرها
من الاكوان العنصرية من حيوان او نبات او جماد لكان عيسى لا يحيى الموتى
الا حين يتلبس بتلك الصورة اى بمثل تلك الصورة التى اتى فيها جبرئيل ويظهر فيها
ولكن مع الصورة البشرية من جهة امه فتلبس عيسى بتلك الصورة انما يجب
بقدر ما يمكن ان يجتمع مع الصورة البشرية وذلك لان ظهور خواص الوالدين
واحكامهما فى الولد انما هو بحسب تكونه على صورتهما الا ترى ان البغل المتولد

من

من الفرس والحمار انما يجرى عليه احكام الفرس من حسن الجرى وشدة العدو
لما فيه من الصورة الفرسية وكذلك خواص الحمار يوجد فيه لما فيه من الصورة الحمارية
ولو اتى جبرئيل بصورته النورية الخارجة عن طبايع العناصر والاركان اى المرتفعة
عنها لان الطبيعة مطلقا اذ هو طبيعى نورى لا يخرج عن طبيعته النورية وان خرج
من العناصر والاركان وذلك لان جبرئيل سلطان العناصر وله ان يظهر فى السموات
السبع وما تحتها من العناصر والعنصريات لاهليها باى صورة شاء من صورها
بحسب الوطن والمقام والمناسبة واستعداد من ظهر له وان يخرج عن صورها بالترقى
عنها والرجوع الى صورته الاصلية الطبيعية النورية فان صورته الاصلية غير عنصرية
بل طبيعية نورية ما بين الفلك الثامن والسابع وليس له ان يخرج عن هذه الطبيعة
التى هى له بالاصالة بالترقى الى ما فوقها وهذا معنى ما روى انه لا يتعدى سدرة
المنتهى فان السدرة هى منتهى السابع صعودا والثامن هبوطا لكان عيسى
لا يحيى الموتى الا حين يظهر فى تلك الصورة الطبيعية النورية لا الصور العنصرية
ظهورا مجامعا مع الصورة البشرية فيكون طبيعة نورية غير عنصرية فى صورة
بشرية فكان يقال فيه اى فى عيسى عند احيائه الموتى انه هو اى جبرئيل بصورته الطبيعية
النورية الغير العنصرية لا هو بصورته البشرية ويقع الحيرة فى النظر اليه هل هو
جبرئيل او ليس هو جبرئيل كما وقعت الحيرة فى العاقل عند النظر الفكرى اذا راى
شخصا بشريا اى على صورة البشر من نوع البشر يحيى الموتى وهو اى احياء الموتى
من الخصائص الالهية التى لا يكون لغير الله بالصناعات العلمية والاعمال الطلسمية
فان غاية ما تكلم عليه اربابها هندسة مادة قابلة وتركيب اركان معينة بمقادير
متزنة بالميزان الذى عندهم حتى تفيض عليها نفس من المبدأ او اراءة الميت
حيا صورة لا حقيقة احياء ما مات بعد ما كان حيا حقيقة وهو المراد باحياء
الموتى فان ذلك مما لا كلام لاحد عليه اصلا احياء النطق منصوب على انه مفعول
مطلق لقوله يحيى الموتى او مرفوع على انه بيان وتفسير للضمير المرفوع والمراد

باحياء النطق اما الاحياء الذى يوجب نطق الجسم المائت والذى يحصل نطق
المحيى ودعائه وقوله قم باذن الله وعلى الاول فهو اما بيان للواقع على ما روى
فى قصته انه احيى سام بن نوح فنطق وشهد بنبوته ثم رجع الى حالته وح معنى
قوله لا احياء الحيوان لا احياء الحيوان الذى ياكل ويمشى ويبقى حيا مدة فحاصله
ان الاحياء الواقع من عيسى ذلك لا هذا واما تقييد للاحياء ليصير من الخواص
الالهية وفيه ان احياء الجيف مطلقا سواء كانت جيف الحيوانات الناطقة او
غيرها من خصائص الالهية فاذا ظهر على يد احد فاما هو معجزة او كرامة او استدراج
اجراه الله على يده واما احياء الحيوان بمعنى جعل المادة قابلة لفيضان الحيوة من
المبدأ فليس من الخصائص الالهية فيمكن ان يحصل بالتمهلات الصناعية كالتعفينات
وغيرها وعلى الثانى ايضا يحتمل ان يكون بيانا للواقع فان احياء سام بن نوح
كان بنطقه ودعائه وان يكون تقييدا فان الاحياء بمجرد النطق والدعاء من الخواص
الالهية لا احياء الحيوان بتهيئة المادة لفيضان الحيوة عليها والذى يخطر بالبال
ان المراد باحياء النطق اظهار لا يظهر من الحى اثر من آثار الحيوة الا النطق وباحياء
الحيوان ان يحصل منه مزاج معتدل مستوى بحيث ان يظهر فيه الخواص الحيوانية كلها
على الطريقة المعهودة كالمشى والاكل والشرب والبقاء مدة طويلة وغير ذلك نفى
ذلك العاقل الناظر حائرا فى انه ابشر او آله اذ يرى الصورة بشرا متلبسا بالامر
الالهى الذى هو من خصائصه وهو الاحياء ههنا فادى النظر بعضهم فيه اى فى
الشخص البشرى المحيى للموتى الى القول بالحلول اى حلول الله فى صورة البشر يرى
انه اى والى القول بانه هو الله سبحانه بما احيى به الموتى يعنى الحكم بالهية انما هو
باعتبار ما حل فيه لا باعتبار صورته ولذلك القول بالحلول وبانه هو الله من حيث
ما حل فيه نسبوا الى الكفر والكفر مطلقا هو الستر والمذموم منه ستر الحق
بالباطل وانما صار قولهم بالحلول سببا لنسبتهم الى الكفر لانهم لما ذهبوا الى
القول بالحلول ستروا الله الذى احيى الموتى اى حكموا باستتاره فى صورة بشرية
عس

عيسى لان الحال لا محالة مستتر بما حل فيه ولذلك كفرهم الله سبحانه فقال
لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم فجمعوا بين الخطاء والكفر فى
تمام الكلام كله لا فى اجزائه وانما قلنا الجمع بين الخطاء والكفر فى تمام الكلام
لا فى اجزائه لانه اى الجمع بينهما لا يتحقق بقولهم المسيح هو الله او والله هو المسيح فقط
فانه ان حمل على ان هوية الحق سبحانه هى التى تعينت وظهرت بصورة المسيحية كما
ظهرت بصور العالم كلها من غير ان يلاحظ فيه معنى الحصر فهو صدق لا شك
فيه وان لوحظ فيه معنى الحصر فهو كفر وستر لما هو الحق عليه من عموم سريانه
فى الموجودات كلها وان حمل على ان الهوية الالهية فى الصورة المسيحية فهو ايضا
كفر اذ ظهورها فى الاشياء ظهور المطلق فى المقيد لا ظهور الحال فى المحل فليس فيه
الا الكفر على بعض التقادير وكذلك الجمع بينهما لا يتحقق بقولهم ابن مريم فقط
لانه ابن مريم بلا شك فليس فيه كفر ولا خطاء اصلا فالجمع بينهما انما هو فى مجموع
الكلام لانهم ضمنوا المسيح الالهية واعتقدوها فى ضمنه على وجه الحلول
فعدلوا حال كونهم متلبسين بالتضمين اى بجعل الله من حيث هو احيى الموتى
فى ضمن المسيح ونسبة الاحياء اليه من الله المضمن فى صورة المسيح من حيث انه
احيى الموتى الى الصورة الناسوتية البشرية المسيحية فافهم منه ان الله من حيث
احيى الموتى انما هو الصورة المسيحية وذلك خلاف معتقدهم فهو خطاء منهم
ما عمدوه ولكن لزم من كلامهم وذلك العدول انما يظهر بقولهم ابن مريم حيث
اجروه على المسيح المحمول على المحيى للموتى وهو من حيث صورته الناسوتية ابن مريم
بلا شك لا من حيث ما احيى به الموتى فيتبادر الى الفهم انه من حيث صورته الناسوتية
محمول على الله فتخيل السامع انهم نسبوا الالوهية واثبتوها للصورة وجعلوها
بل الموصوف بها وهو الله عين الصورة المسيحية وما عقلوا ذلك عن قصد
بل توهمه السامع من كلامهم بل جعلوا الهوية الالهية ابتداء اى فى ابتداء كلامهم
حيث قالوا ان الله هو المسيح حاله فى صورة بشرية هى ابن مريم لا ما حل فيها فصلوا

بين الصورة والحكم اى الالهية التى هى المحكوم بها فانهم ما حكموا
على الصورة بل على ما حل فيها لانهم جعلوا الصورة عين الحكم اى الالهية
بل عين الموصوف بها ثم انه رضى الله عنه لما بين انهم فصلوا بين حكم الالهية
والصورة المسيحية شبه هذا الفصل بفصل جبرئيل بين النفخ والصورة البشرية
فقال كما كان جبرئيل فى صورة البشر اولا ولا نفخ منه فى مريم ثم نفخ فيها ففصل
بين الصورة البشريه والنفخ حيث تخلف النفخ عنها ولكن كان النفخ صادرا
بل من الصورة آخرا فقد كانت الصورة ولا نفخ منها فما هو اى النفخ من حدها
الذاتى الذى لم ينفصل عنها ولا لازمها الخارجى كذلك ثم انه لما استمر من
العقلاء اهل النظر النظر فى امر عيسى عليه السلم وكان له وجوه متعددة اختلف
آراؤهم فيه فوقع الخلاف بين اهل الملل فى عيسى ما هو فمن ناظر فيه من حيث صورته
الهيولانية الجسمانية الانسانية البشرية فيقول هو ابن مريم ومن ناظر فيه
من حيث الصورة المتمثلة البشريه التى تمثل بها جبرئيل حين النفخ فينسبه لجبرئيل
ومن ناظر فيه من حيث ما ظهر عنه من احياء الموتى الذى هو من خصايص
الالهيه فينسبه الى الله بالروحيه فيقول روح الله اى به ظهرت الحيوة فيمن
نفخ فيه من الموتى فتسميته روحا انما هى باعتبار ظهور الحيوة به واختصاصه
بالله لان تعدية الحيوة الى ما لا تعلق به كالبدن من الخواص الالهية وقد اختلف
فى جهة الالهية دون الاوليين لغموض النظر فيها فمنهم من قال هو الله ومنهم من
قال هو ابن الله على الخلاف المشهور بين المسيحيين فتارة يكون للحق فيه متوهما
اسم مفعول من حيث يصدر منه الصفات الالهية من الاحياء والابراء وغيرهما
وتارة يكون الملك فيه متوهما حيث يشاهد فيه الصفات الروحانية والكمالات
الملكيه وتارة يكون البشرية الحقيقيه الانسانيه لا الصورة الملكيه فيه متوهمة
حيث يظهر منه الافعال البشريه كالاكل والشرب وغيرهما وايراد التوهم هنا
على سبيل المشاكلة ان كان مقابلا للتحقق واذا اريد به ادراك المعنى الجزئى

فيمكن

فمكون فيمكن ان يتكلف له وجه فى جميع هذه الصور عند كل ناظر بحسب ما يغلب
عليه فى اعتقاده حين مشاهدته حقا كان او باطلا فهو عند اهل الحق كلمة
الله باعتبار حصوله من نفخ جبرئيل وهو روح الله باعتبار مبدأيته للاحياء
كما قال تعالى فيهما وكلمته القاها الى مريم وروح منه وهو عبد الله باعتبار
صورته البشريه كما قال انى عبد الله آتانى الكتاب وليس فى ذلك الخلاف والاختلاف
لتعدد الوجوه فى الصورة المحسية لعيسى او لغير عيسى من بنى نوعه اذ ليس شخص مثل
بل عيسى منسوبا الى جبرئيل كل شخص منسوب الى ابيه الصورى لا الى النافخ روحه
حال كون ذلك النافخ متمثلا فى الصورة البشريه ضرورة انه ليس لاحد غير
عيسى نافخ كذلك على ان يكون الجار مستقرا اولا الى النافخ روحه فى صورته
البشرية فانه فى غير عيسى مشهود وعلى هذا يكون الجار ظرفا لغوا للنفخ وانما
قلنا ليس لغير عيسى نافخ متمثل فى صورة بشرية اذ ليس النافخ فى صورة مشهودا
فان الله اذا سوى الجسم الانسانى كما قال تعالى مشيرا الى هذه التسوية فاذا
سويته نفخ فيه هو بنفسه تعالى من روحه لا بواسطة جبرئيل فى صورة بشريه
كما قال ونفخت فيه من روحى فنسب الروح فى كونه اى وجوده حيث قال ونفخت
فيه اذ نفخ الروح هو تكوينه فيه وعينه اى فى ذاته حيث قال من روحى فنسب
وجود الروح وذاته اليه تعالى لا الى جبرئيل متمثلا بالصورة البشرية ففى كل شخص
انسانى غير عيسى التسوية مقدمة على نفخ الروح والنافخ هو الله سبحانه بلا واسطة
جبرئيل فى صورة بشرية وعيسى ليس كذلك لانتفاء الامر فيه فانه اندرجت
تسوية جسمه وصورته البشرية بالنفخ الروحى اى فى النفخ الروحى فاذا اندرجت
التسوية فى النفخ كانا معا ومعلوم ان ذلك النفخ كان من جبرئيل فى صورة بشريه
او يراد بالنفخ الروحى النفخ الصادر من جبرئيل فانه ايضا روح وغيره اى غير عيسى
كما ذكرناه آنفا من تقدم التسوية على النفخ وكون النافخ فى صورة بشريه لم يكن
مثله ولما انجر كلامه رضى الله عنه الى ان حكم على عيسى عليه السلم بانه كلمة الله

اراد ان ينبه على ان هذا الحكم عام لكل موجود لا اختصاص له بعيسى كما
كان لبعض توهمات الناظرين فيه اختصاص به فقال فالموجودات
كلها روحانية او مثالية او جسمانية كلمات الله التي لا تنفد اي لا تتناهى
وانما سميت كلمات الله فانها صادرة عن قوله كن وكن كلمة الله فسمي
ما صدر عنها بالكلمة تسمية للمسبب باسم السبب وربما يذكر للتسمية بها
وجه آخر وهو ما اشتهر فيما بينهم من ان الكلمات الوجودية هي تعينات واقعة
على النفس الرحماني كما ان الكلمات اللفظية تعينات واقعة على النفس الانساني
واذا كان كلمة الله كن فهل ينسب تلك الكلمة اليه سبحانه بحسب ما هو عليه في مقام
الجمع من التنزه عن ان يكون كلامه من مقولة الصوت والحرف فلا يعلم ماهيتها
اي ماهية كلمة كن لان في ذلك المقام لا مغايرة بين الذات والصفات فكما لا يعلم
حقيقة الذات لا يعلم ماهية الصفات ايضا او ينسب اليه حين نزل هو تعالى
في موطن المثال او الخيال او الحس الى صورة من يقول كن فيكون قول كن المركب
من هذه الحروف حقيقة لتلك الصورة التي نزل الحق سبحانه اليها وظهر فيها
بحسبها لا للحق الظاهر فيها الا بناء على اتحاد الظاهر والمظهر فوقع الخلاف في
كلمة كن كما وقع في عيسى فبعض العارفين يذهب الى الطرف الواحد اي طرف كان
فيضيف الكلمة كن الى الله سبحانه وبعضهم الى الطرف الآخر المقابل فينسب كلمة كن
الى العبد وبعضهم يحار في الامر اي امر كلمة كن وشانها او في الامر الذي هو كلمة
كن فانها صيغة امر ولا يدري الى اي من الطرفين ينسبها وهذه اي نسبة كلمة كن
الى الحق او العبد مسئلة لا يمكن ان يعرف كما هي الا ذوقا او وجدانا كابي يزيد
حين قتل نملة تحت قدمه وتالم من قتلها ثم نفخ في النملة التي قتلها فحييت
النملة فعلم ابو يزيد عند ذلك النفخ بمن ينفخ بربه او بنفسه فنفخ فكان ح
عيسوي المشهد والمقام مستمدا من روحانية عيسى عليه السلم وفيه اشارة
الى ان كل من يحصل له هذا المقام يكون بواسطة روحانيته فعلم ان الاحياء ليس

مختصا

مختصا بعيسى وما ذكر من الاحياء فهو احياء صوري بحيوة كونية عرضية
سفلية ظلمانية واما الاحياء المعنوي يعني احياء النفوس البشرية المستهلكة
في ظلمات الجهل بالعلم فتلك الحيوة اي ثمرة ذلك الاحياء ونتيجته تلك الحيوة
الالهية الدائمة العلية النورية التي قال الله فيها او من كان ميتا اي بموت الجهل
فاحييناه بالحيوة العلمية وجعلنا له نورا اي علما يمشي به في الناس فكل من
احيى نفسا ميتة بموت الجهل بحيوة علمية في مسئلة خاصة متعلقة بالعلم بالله
في ذاته وصفاته وافعاله وانما قيده به لان العلم بما عدا ذلك هو والجهل سواء
فقد احياه بها وكانت تلك الحيوة له نورا علميا يمشي متلبسا به في الناس اي
بين اشكاله اي امثاله فان الشكل هو المثل وهذه المماثلة انما تكون في الصورة
فقط فانه بحسب المعنى متميز عنهم بذلك النور فهو يمشي بينهم وهم محرومون منه لكونهم
في جهالاتهم ولا يبعد ان يقال معنى يمشي في الناس ينفذ بنوره العلمي في حقائقهم
وبواطنهم فيعلم ما لا يعلمون من انفسهم ولما ذكر ان الموجودات كلها صادرة عن كلمة
كن وهي اما منسوبة اليه تعالى بحسب ما هو عليه في حد ذاته او بحسب نزوله الى صورة
من يقول كن وهو الانسان الكامل اكده بقوله فلولاه لم يصدر عنه بعض الموجودات
بواسطة كلمة كن المنسوبة اليه تعالى بحسب ما هو عليه ولولا نا نعني الافراد الكاملين
من الانسان لم يصدر عنه تعالى بواسطة كلمة كن المنسوبة اليه تعالى بحسب نزوله اليهم
البعض الآخر من الموجودات لما كان الذي كان نعني لما وجد ما وجد لان الموجودات
منحصرة في هذين القسمين فانا معشر الكاملين اعبد اي عباد مطيعون له متمثلون
ما امرنا به بقول كن حقا وان الله مولانا وسيدنا فيجب علينا الطاعة فيما امرنا به
وانا عينه فاعلم اذا ما قلت انسانا انسانه اي كاملا فان ما عدا الكامل ليس بانسان
حقيقة وانما حكم بعينية الانسان الكامل لان كماله لا يتقدر الا بجهة اتحاد خلقية
بجهة حقية فلا تحجب على البناء للمفعول اي لا تحجب عن شهود هذه العينية بانسان
اي بالصورة الانسانية والهيئات البشرية فقد اعطاك الله سبحانه برهانا

على تلك العينيه وهو ان كلمة كن منك بمنزلة كن منه فكن حقا بافناء جهة خلقيتك
في حقيته وكن خلقا ببقائك في مقام العبوديه بحسب الصورة تكن جامعا بين جهتي
الحقيه والخلقيه وواسطة بين الحق والخلق كي تكون بالله اي بتجليات الذاتيه
والاسمائيه رحمانا اي عام الرحمة على العالمين اذ بواسطتك يحصل لهم ما يحصل
من الكمالات الدينيه والدنيويه وبتلك الجامعيه والوساطة خلقه منه سبحانه
باستفاضة الوجود والكمالات منه وافاضتها عليهم تكن روحا اي راحة وشفاء
لهم عن كرب العدم والنقصان وريحانا يستنشقون منك روائح الحقوق العليه والكمالات
الوجوديه فاعطيناه بالفناء فيه والرجوع اليه ما يبدو منا من الوجود وكمالاته
اي بتجلياته فينا بحسب حقائقنا واستعداداتها واعطانا بالبقاء بعد الفناء
ما افنيناه فيه عند الفناء فيه فصار الامر اي المعطى له مقسوما باياه وايانا
اي به وبنا فتارة هو سبحانه المعطى له وتارة نحن او صار الامر المعطى مقسوما
بما اعطيناه اياه وبما اعطاه ايانا وانما اتى بالضمير المنصوب مع ان الظاهر
المجرور لانه حكاية عن الضمير المنصوب المتصل الذي هو مفعول للاعطاء فلما
ترك الفعل صار منفصلا فاحياه اي جعله سبحانه موصوفا بالحيوة الشريفة
العلميه المظهرية الحادثة الذي يدري ويعلم الامور بقلبي وبقلب مثالي وهو
انا وامثالي حين ظهر في اعياننا حيث جعلنا موصوفا بهذه الحيوة واما الحيوة العلمية
الغير المظهرية فهي لازمة لذاته سبحانه ازلا وابدا لا مدخل لنا في اتصافه بها وذلك
الاحياء انما كان احيانا بتجليه علينا بالحيوة العلمية فانصبغت فينا فحدثت حين
لها نسبة مخصوصة لخصوص قابلياتنا فهي ماخوذة مع تلك النسبة حادثة
واتصاف الحق بها انما هو فينا فنحن جعلناه موصوفا بها وهذا هو المراد باحيائه
سبحانه وكنا على سبيل الاستمرار ظاهرين فيه اي في مرآة وجوده تارة اكوانا
اي مكونين مبدعين في مرتبة الارواح وتارة اعيانا ثابتة في العلم وتارة ازمانا نا
اي ذوي ازمان في الزمانيات وليس الحق بدائم اي بدائم التجلي فينا بالتجلي الشهودي
وان

وان كان دائم التجلي بالتجلي الوجودي ولكن ذاك اي التجلي الشهودي يكون احيانا
بحسب الاستعدادات التي يحصل القلوب بها فان عليه السلام لي مع الله وقت لا يسعني ملك
مقرب ولا نبي مرسل ثم انه لما ذكر الشيخ رضي الله عنه ما استغربته العقول المحجوبة
من امتزاج النفخ الروحاني مع الصورة البشرية العيسوية بتركب مادتها الجسمانية منهما
اراد ان يزيل ذلك الاستغراب فقال ومما يدل على ما ذكرناه في امر النفخ الروحاني
وشانه مع صورة البشر العنصري من ان المنفوخ بذلك النفخ وهو الماء المتوهم
ممزوجا بالماء المحقق مادة لصورة البشر العنصري العيسوي هو ان الحق سبحانه
وصف نفسه بالنفس الرحماني حيث قال على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم اني لاجد
نفس الرحمن من قبل اليمن ولا بد لكل موصوف بصفة ان يتبع ذلك الموصوف الصفة
التي اتصف بها جميع ما تستلزمه تلك الصفة فلا بد للحق الموصوف بالنفس ان يتبع
النفس الذي هو من صفاته جميع ما يستلزمه النفس وعرفت ان النفس في المتنفس حقا
كان او خلقا ما يستلزمه اي شيء يستلزمه النفس فمما يستلزمه النفس من الكرب
وقبوله صور الحروف والكلمات لفظيه كانت او غير لفظيه فلذلك قبل النفس الالهي
صور العالم التي هي بمنزلة صور الحروف والكلمات اللفظيه للنفس الانساني فهو
اي النفس الالهي لها اي لصور العالم كالجوهر الهيولاني الجسماني للصور الجسمانيه
فكما ان الهيولى الجسمانيه تقبل الصور الجسمانيه كذلك النفس الالهي يقبل صور العالم
وليس النفس الذي الالهي يقبل صور العالم الا عين الطبيعة الكليه العاليه الفعاله
للصور كلها ولكن لا مطلقا بل من وجه وهو وجه باطنيتها التي هي الاحديه
الذاتيه الجمعية فان للنفس الالهي ظاهرا وباطنا فهو من حيث ظاهره قابل للصور
ومن حيث باطنه فعال لها ومن هذه الحيثيه تسمى بالطبيعة وهذه الحقيقة هي
النفس الرحماني وكان تسميته بالطبيعة بناء على انه مبدأ الفعل والانفعال فانه
مؤثر في التعينات باظهارها ويتاثر بها باعتبار تقيدها به واذا كان الكل عين
الطبيعة فلا يبعد ان يكون ما نفخه جبريل في مريم مادة للصورة البشرية العيسوية

لانه اما امر روحانی او مثالی او حسی وعلی کل تقدیر فهو من صور الطبیعة
فلا یبعد ان یمتزج مع ماء مریم الذی هو ایضا من صور الطبیعة ویصیر المجموع
مادة للصورة العیسویة فالعناصر صورة من صور الطبیعة وما هو فوق العناصر
التی هی اصول المرکبات العنصریة فوقیة مرتبة وما هو تحتها بحسب المکانة وان
کان فوقها بحسب المکان مما تولد عنها ای عن العناصر کاعیان السموات السبع
وارواحها فانها عنصریة کما سیجیء فهو ای ما هو فوق العناصر وما هو متولد عن
العناصر ایضا من صور الطبیعة وبما ای ما فوق العناصر باعتبار انها صور طبیعة
الارواح العلویة التی فوق السموات السبع وهی الملئکة التی العرش والکرسی وما
فوقها واما ارواح السموات السبع یعنی نفوسها المنطبعة فانها عقولها ونفوسها
المجردة من الصور الطبیعیة النوریة العنصریة واعیانها فهی عنصریة فانها من دخان
العناصر المتولد عنها کما یتولد الاجزاء اللطیفة الدخانیة عن النار فان الطف اجزاء
النار هی التی یعلوها فی صورة الدخان وفی دخان النار اجزاء لطیفة وکثیفة و
کذلک فی دخان العناصر فمن کثیف دخانها خلقت اعیان السموات ومن لطیفه ارواحها
وما تکون عن مادة کل سماء من الملئکة التی هی عمارها فهو مخلوق منها ای من مادتها
کما ان آدم وبنیه الذین هم عمار الارض مخلوقون من الارض قال رضی الله عنه فی
الثالث عشر من الفتوحات خلق فی جوف الکرسی افلاکا فلکا فی جوف فلک وخلق
فی کل فلک عالما منه یعمرونه وسماهم ملئکة فهم ای الملئکة المتکونون من مادة کل
سماء کلهم عنصریون ومن فوقهم من ملئکة العرش والکرسی ونفوسها المنطبعة
والمجردة والعقول المسمون بلسان الشریعة بالملاء الاعلی کلهم طبیعیون
ولهذا ای لکونهم طبیعیین وصفهم الله سبحانه بالاختصام اعنی یعنی بالضمیر
المنصوب فی وصفهم الله الملاء الاعلی حیث قال تعالی ما کان لی من علم بالملاء
الاعلی اذ یختصمون وانما کان کونهم طبیعیین مقتضیا لوصفهم بالاختصام
لان الطبیعة من حیث ظاهرها حاملة للصور المتقابلة وقابلة ایاها ومن حیث

باطنها

باطنها فعالة لها ففیها قوة الفعل والانفعال والتاثیر والتاثر ولا شک
ان هذه الامور فیها متقابلة ولیس المراد بالاختصام الا التقابل بحیث تقتضی
کل واحد منهم خلاف ما یقتضیه الآخر والتقابل الذی فی الاسماء الالهیة التی هی
النسب اللاحقة للذات الالهیة باعتبار توجهها الی عالم الظهور انما اعطاه النفس
فانه ان لم یمتد الوجود الحق من غیب الاطلاق الی مرتبة الظهور لم یتعین الاسماء
ولا شک ان النفس انما هو الوجود الحق باعتبار هذا الامتداد فلو لم یکن النفس لم
یتعین الاسماء فکیف یتحقق التقابل بینها فظهر انه ما اعطی الاسماء الالهیة التقابل
الا النفس وکذلک لا یظهر هذا التقابل فی الخارج الا بالنفس فانه اذا لم یمتد الوجود
علی الماهیات الممکنة لم یظهر التقابل بین الاسماء بظهور آثارها المتقابلة ولما ذکر
ان التقابل الذی بین الاسماء انما اعطاه النفس لا الذات من حیث هی نوره و
اوضحه بقوله الا تری الذات البحت الخارجة عن هذا الحکم ای عن حکم النفس کیف
جاء فیها الغناء عن العالمین ولا شک ان فی مرتبة الغناء وهی مقام الاحدیة الذاتیة
لا تقابل الاسماء لعدم تعینها فضلا عن تقابلها فلهذا ای لغناء الذات عن العالمین
خرج العالم علی صورة من اوجدهم او هم ضمیر ذوی العلم تغلیبا او بناء علی ان الکل
ذو العلم فی نظر اهل الکشف ولیس الموجد الا النفس الالهی لان الذات البحت لها
الغنی عن نسبة الایجاد ولیس ایجاد النفس الالهی للاشیاء الا ظهوره بصورها
فلیس فی الوجود بمراتبه ظاهرا او باطنا الا النفس الالهی فبما فیه ای النفس بما فیه
من الحرارة طبیعة کانت او عنصریة علا و بما فیه من الیبوسة ثبت ولم یتزلزل ه | وبما فیه من البرودة والرطوبة سفل
فالرسوب فی العالم الکبیر للبرودة والرطوبة کذلک فیما یماثله من العالم الصغیر
الذی هو الانسان الا تری الطبیب اذا اراد سقی دواء لاحد ینظر فی قارورة
مائه فاذا رآه رسب علم ان النضج وهو استعداد اخلاط المزاج للصلاح
تصرف الطبیب فیها قد کمل فیسقیه الدواء لیسرع الدواء فی النجح ای اتمام
الطلبة التی هی اصلاح المزاج وانما یرسب ما یرسب فی القارورة لرطوبته

وبرودة الطبيعية فالرطوبة والبرودة كما تقتضيان الرسوب والتسفل فى العالم
الصغير كذلك يقتضيانهما فى العالم الكبير ثم ان هذا الشخص الانسانى اى شخص
كان عجن الحق سبحانه طينته بيديه الجلالية والجمالية او الفاعلية والقابلية وهما
متقابلتان وان كانت كلتا يديه يمينًا مباركا فى مصدرية الرحمة واللطف فان
وجود الغضب والقهر لرحمة عليهما فلا خفاء بما بينهما من الفرقان ولو لم يكن ذلك
الفرقان الا كونهما اثنين اعنى يديه فان الاثنينية نسبة تقتضى اختصاص كل من
طرفيها بامر لا يوجد فى الآخر وذلك فرقان بين وانما عجن طينته بيديه المتقابلتين
لانه لا يوثر فى الطبيعة الا ما يناسبها اى الطبيعة وهى متقابلة فجاء باليدين المتقابلتين
ليحصل المناسبة بين المؤثر والمؤثر فيه ولما اوجده باليدين سماه بشرا للمباشرة
اللائقة بذلك الجناب المقدس عن توهم التشبيه فان المباشرة حقيقة هى الافضا
بالبشرتين والبشرة هى ظاهر الجلد باليدين المضافتين اليه وجعل سبحانه ذلك
الايجاد باليدين من مقتضيات عنايته بهذا النوع الانسانى فقال لمن امر الملائكة بالسجود
لادم وقال لتعيير المنابى عن السجود ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدى منبها
الى ان استحقاقه لسجود الملئكة انما هو لمخلوقيته باليدين استكبرت على من هو
مثلك يعنى بالمثل عنصريا اى على من هو عنصرى مثلك فلا يكون استكبارك
واقعا موقعه ام كنت من العالين عن العنصر فخرى بك ان تستكبر ولست كذلك
يعنى من العالين فلست حريا بالاستكبار ويعنى بالعالين من علا بذاته ان يكون فى
نشاته النورية عنصريا وان كان طبيعيا فما فضل الانسان غيره من الانواع
العنصرية الا بكونه بشرا باشره الحق سبحانه بيديه عند خلقه من طين فهو افضل
نوع من كل ما خلق من العناصر ملكا كان او غيره من غير مباشرة باليدين المضافتين
اليه سبحانه بل بيد واحدة فالانسان فى الرتبة اى رتبة الفضيلة والكمال بل فى شرف
الحال ايضا فوق الملئكة الارضية والسماوية ايضا لانهم كلهم عنصريون مخلوقون
بيد واحدة فلا لهم شرف حاله ولا رتبة كماله والملئكة العالون خير فى شرف الحال

لا

لان الجمعية والكمال من هذا النوع الانسانى بالنفس الالهى يعنى قوله ام كنت
من العالين قال الشيخ رضى الله عنه فى الفتوحات المكية انى رايت رسول الله
صلى الله عليه وسلم فسالته ان الانسان افضل ام الملئكة فقال صلى الله عليه وسلم
اما علمت ان الله يقول من ذكرنى فى نفسه ذكرته فى نفسى ومن ذكرنى فى ملا ذكرته
فى ملا خير منهم ثم قال عليه السلم وكم من ملا ذكر الله فيهم وانا بين اظهرهم ففرحت
بذلك واذا كان العالم صورة النفس الالهى فمن اراد ان يعرف النفس الالهى فليعرف
العالم فانه من عرف نفسه التى هى العالم الصغير عرف ربه الذى ظهر نفسه فيرى
فى ربه فان العالم باعتبار ظاهره والرب مظهره وهو اعتبار مرآتية الرب للمربوب
ولما كان هذا الكلام محتملا لاعتبار مظهرية العالم وظاهرية الرب دفعه بقوله
اى العالم ظهر فى النفس الرحمانى وفى النسخة المقروءة على الشيخ رضى الله عنه فى
نفس الرحمن الذى نفس الله تعالى به عن الاسماء الالهية ما تجده اى الكرب الذى
تجده الاسماء من عدم ظهور آثارها وذلك التنفيس انما يكون بظهور آثارها
فامتن الله سبحانه على نفسه بسكون الفاء حين ازال الكرب وكرب اسمائه بما اوجد
فى نفسه بفتح الفاء من صور اعيان الموجودات التى هى مظاهر الاسماء وآثارها
فاول اثر كان للنفس وهو التنفيس عن الكرب انما كان فى ذلك الجناب اى فى الجناب
الالهى ثم لم يزل الامر ينزل بتنفيس العموم الى آخر ما وجد وهو الانسان فما يحصل
به من التنفيس اكثر مما يحصل بغيره وكذا لكن لا تناهى ذلك التنفيس والنفس ابد
الاباد لعدم انتهاء تجلياته سبحانه دنيا وآخرة فالكل اى الحقائق كلها فى عين النفس
الالهى كالضوء فى ذات الغلس وهو ظلمة آخر الليل والمقصود تشبيه المجموع المركب
من الحقائق والنفس بالمجموع الممتزج من الضوء والغلس ووجه الشبه هو ان
الضوء بدون الغلس نور صرف لا يمكن ادراكه وكذلك الظلمة المحضة لا يدرك
والممتزج منهما وهو الضياء يتعلق به الادراك وكذلك النفس من غير تقيده
بالحقائق لا يدرك لصرافة نوريته والحقائق من غير تلبسها بالنفس لا يدرك لكونها

من هذه الحيثية ظلمة محضة والمجموع المركب منهما يتعلق به الادراك
فظهر من هذا التقدير انه ليس المراد من هذا الكلام تشبيه الحقائق بالصنوبرية
النفس بالغلس ليرد ان تشبيه الحقائق بالغلس وتشبيه النفس بالصنوبرية اظهر
وان امكن ان يتكلف للاول ايضا وجه والعلم بالبرهان الكشفي بان يكون المعلوم
هو البرهان ويحتمل ان يكون معناه والعلم بما ادعيناه من ان الكل في تعين
النفس البيت حاصل بسبب البرهان الكشفي عليه في سلخ النهار اي في اخر نهار الظهور
وهو مرتبة الانسان لما ورد في الحديث من ان آدم انما خلق في آخر ساعة من
يوم الجمعة ولكن العلم بذلك البرهان ليس حاصلا لكل انسان بل لمن نفس
اى عطل حواسه الجزئية عن التوجه بمتعلقاتها المتعددة المتكثرة المانعة من
مشاهدة الوحدة وصار احدى الهم والهمة في التوجه الى الحق المطلوب فيرى
الذي قد قلته وهو من نفس فاسم الموصول فاعل يرى ومفعوله رؤيا تدل
على النفس اى يرى الناعس عن المحسوسات رؤيا تدله على النفس عن كرب الاحتجاب
بها وهذه الرؤيا انما هي مشاهدة سريان نفس الرحمن في الحقائق كلها وانما
سماها رؤيا لانها مرئية في حال النعاس وان لم يحتج الى التعبير لامكان ان يكون
تلك المشاهدة في صورة مثالية يحتاج الى التعبير فيريحه اى يريح العلم بالبرهان
الناعس من كل غم كان في وقت تلاوته سورة عبس والمراد بتلاوته اياها
تحققه بالعبوس المفهوم منها ثم استشهد على ما ذكره بقصة موسى عليه السلم
ولقد تجلى الحق سبحانه للذي قد جاء في طلب القبس التجلي الصوري المثالي فرآه
نارا في صورة مطلوبه حال كونه مستجمعا شرائط التجلي من التوجه التام
الى الحق سبحانه والانقطاع عما سواه وهو في الحقيقة نور سار في الملوك
اى الكمل الذين هم سلاطين نهار الكشف وفي العسس اى السالكين السائرين
في ليالي ظلمة الاحتجاب فاذا فهمت مضمون مقالتي هذه وهو ان التجلي
في صورة ما يطلبه العبد التجلي له انما يقع اذا كان مستجمعا الشرائط التجلي

تعلم

تعلم بانك في حال الحجاب مفلس فقير فاقد للتجلي لفقدان شرائطه وانما
تجلى الحق سبحانه لطالب القبس في صورة النار لانه كان احدى الهم والهمة في طلبها
فوقع التجلي في صورتها ليكون اوقع في نفسه ولهذا لو كان يطلب غيرها القبس لرآه
اى الحق المتجلي فيه اى في غير القبس لا في القبس وما نكس راسه خجلا من عدم فوزه
بذلك التجلي واما هذه الكلمة العيسوية لما قام لها الحق في مقام حتى نعلم
بصيغة المتكلم ويعلم بصيغة الغيبة فالاول اشارة الى قوله تعالى ولنبلونكم حتى
نعلم المجاهدين منكم والصابرين والثاني الى قوله تعالى ام حسبتم ان تدخلوا
الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين والمراد بمقام حتى نعلم
ويعلم مقام الاختبار المفيد للمختبر تجدد العلم وحصول الحادث من نوعي العلم
استفهمها اى الكلمة العيسوية عما نسب اليها والى امها من الالوهية ليعلم بعلمه الذي
الاختبار هل هو حق واقع بقوله وامره ام لا مع علمه الازلي الاول بانه هل وقع منه
ذلك الامر اى الامر باتخاذهما الهين او القول بالاتخاذ ام لا فقال تعالى له
ءانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله فلا بد للمخاطب في مقام
الادب من الجواب للمستفهم وان كان عالما بانه يعلم ما يجيب به لانه لما تجلى له في
هذا المقام اى مقام الاختبار وفي هذه الصورة اى صورة السؤال عن قوله اتخذوني
وامي الهين علم ان مقصود المستفهم انما هو العلم المتجدد الاختباري لا العلم مطلقا
ليحيل العلم عليه فلا جرم اقتضت الحكمة الجواب في صورة التفرقة بين الحق والخلق
والتنزيه والتشبيه حيث فرق بين المستفهم والمجيب واقام كل واحد في مقامه لكن
لا بحيث يحجبه ذلك الجواب عن مشاهدة عين الجمع بل انما وقع بعين الجمع بين الحق
والخلق والتنزيه والتشبيه فشاهدان الحقيقة واحدة تسمى باعتبار مقام التنزيه
حقا وباعتبار مقام التشبيه خلقا فقال عيسى عليه السلم وقدم التنزيه المفهوم
من التسبيح سبحانك فحدد اى بعد ما نزه بالتسبيح حدد بالكاف الذي يقتضي
المواجهة والخطاب الذين هما يقتضيان التشبيه والتحديد لم يجمع في هذه الكلمة

بين التشبيه والتنزيه ثم قال عليه السلم ما يكون لي من حيث انا ملاحظ لنفسي فقط
دونك اى دون ان الاحظ انك الظاهر بصورة نفسي انت وهذا لسان التفرقة
ان اقول ما ليس لي بحق اى ما تقتضيه هويتي الغيبية وعيني الثابتة ولا ذاتي
الموجودة خارجا ان كنت قلته فقد علمته لانك انت القايل في صورتي بمقتضى
قرب الفرايض ومن قال امرا فقد علم ما قال وانت اللسان الذي اتكلم به بمقتضى
قرب النوافل فانت الفاعل والآلة ايضا وهذا لسان الجمع كما اخبرنا رسول الله
صلى الله عليه وسلم عن ربه في الخبر الالهي والحديث القدسي الوارد في قرب النوافل
فقال تعالى كنت لسانه الذي يتكلم به فجعل هويته عين لسان المتكلم ونسب الكلام
الى عبده كما تقتضيه قرب النوافل انما هو العبد والحق آلة له ولما كان مقامه
يستوعب القربين اشار الى ذلك بقوله ثم تمم العبد الصالح الجواب بقوله تعلم
ما في نفسي والمتكلم بهذا القول هو الحق كما يقتضيه قرب الفرايض وعيسى عليه السلم
آلة للحق في هذا التكلم وكذا المتكلم بقوله ولا اعلم ما فيها هو الحق لكن من حيث التعين
العيسوي ولما كان التكلم بقوله تعلم ما في نفسي هو الحق يكون ضمير المتكلم فيه كناية
عن الحق سبحانه ويكون النفس نفسه فيكفي في قوله ولا اعلم ما فيها ارجاع الضمير
المجرور الى النفس ولا حاجة الى التصريح كما في القرآن حيث قال ولا اعلم ما في نفسك
او المراد اني لا اعلم ما في نفسي فكيف اعلم ما في نفسك فنفى العلم عن هوية عيسى بل عن
نفسه من حيث هويته لا من حيث انه اى عيسى قايل ودو اثر فانه من هذه الحيثية
هو الحق لا غير انك انت علام الغيوب فجاء بالفصل والعماد وهما لفظه انت
تاكيدا للبيان اى بيان الحكم بانه هو علام الغيوب على وجه يفيد انحصار الحكم
به فيه واعتمادا عليه اى على ذلك البيان في ابانة المطلوب وانما اكد اذ لا يعلم
الغيب الا الله فاذا حكم عليه بانه يعلم الغيب ينبغي ان يكون على وجه يفيد التاكيد
وانحصار ذلك الحكم ففرق حيث ميز بين الحق والخلق وخصص كلا منهما بحكم
وجمع حيث رد الكل الى الحق سبحانه وعلى هذا القياس التوحيد والتكثير والتوسع

والتضيق

والتضيق المذكورة في قوله ووحد وكثر ووسع وضيق ثم قال عيسى عليه
السلم متمما للجواب ما قلت لهم اى للناس الا ما امرتني به فنفى اولا بكلمة النفي القول
عن نفسه مشيرا بهذا النفي الى انه ما هو ثمه بل هو فان في الحق مستهلك تعينه في الوجود
المطلق فان القول متحقق لا محالة فالمنفي هو نسبته الى عيسى وانتفاء النسبة اما هو
بانتفاء المنسوب اليه ثم اوجب القول بعد نفيه ادبا مع المستفهم ولو لم يفعل كذلك
اى لم يجمع بين النفي والايجاب لاتصف بعدم العلم بالحقايق فانه لو اقتصر على النفي
اخل بالصورة لثبوت القول له صورة ولو اقتصر على الايجاب اخل بالحقيقة اذ لا
قايل الا الله حاشاه من ذلك اى من عدم علم الحقايق فان رتبة الكمال النبوي تابى
ذلك فقال تفسيرا وبيانا للايجاب القول الا ما امرتني به وانت المتكلم بهذا الكلام
على لساني كما يقتضيه قرب الفرايض وانت لساني كما يقتضيه قرب النوافل فانظر
الى هذه التثنية اى تثنية الفرق بالجمع والتنزيه بالتحديد والوحدة بالكثرة والسعة
بالضيق والنفي بالايجاب وقرب الفرايض بقرب النوافل الروحية اى الصادرة من
عيسى الذي هو روح الله صورة والالهية حقيقة ما الطفها وادقها لكمالها
على الجمعية الكمالية وصحح بعض الشارحين التنبئة بالنون تفعلة من النبا الا بالتاء
المنقوطة بثلث نقاط وقال التثنية بالتاء تصحيف ولا يخفى ان الاولى الحكم بالتصحيف
عليها اولى كيف وهذه الكلمة صححت في النسخة المقروءة على الشيخ رضي الله عنه
بالثاء المثلثة ثم بين الامر المامور به بقوله ان اعبدوا الله فجاء بالاسم الله
الجامع لجميع الاسماء لاختلاف العباد جمع عابد في العبادات فلكل وجهة من
تلك الاسماء هو موليها واختلاف الشرايع اى الطرق الموصلة المسلوكة لهم فان لكل
طريقة شريعة وان كان الكل داخلة تحت شريعة واحدة وحمل الشرايع على الشرايع
المختلفة التي للانبياء يخدشه ان عيسى عليه السلم لا يامر امته الا بالعبادة
على شريعته خاصة ولم يخص اسما خاصا دون اسم آخر بل جاء بالاسم
الله الجامع للكل اى لكل الاسماء او لكل العبادة والشرايع ثم قال عيسى عليه السلم

تفصيلا له اى للاسم الله ربى وربكم ومعلوم ان نسبته اى نسبة الاسم الله
للموجود ما بالربوبية ليست عين نسبته الى موجود آخر لان لكل موجود خصوصية
ليست لسائر الموجودات يطلب بها اسما خاصا يربيه فلذلك فصل بالتشديد
ما اجمل فى الاسم الله بقوله ربى وربكم بالكنايتين كناية المتكلم وكناية
المخاطب يعنى المخاطبين فان فى تفصيل المضاف اليه تفصيل المضاف ويجوز
ان يكون فصل بالتخفيف اى فصل بعض الاسماء عن بعض ثم اعاد رضى الله
عنه قوله الا ما امرتنى به لبيان ما يتعلق بمقام عبوديته فاثبت عيسى عليه السلم
نفسه مامورا ثانيا بعد ما نفاه اولا وليست عليه اثبات ماموريته اوليست
نفسه المامورة من هذه الحيثية سوى عبوديته اذ لا يومر الشئ الا من يتصور
منه الامتثال الذى هو العبودية وان لم يفعل الامتثال ولما كان الامر اى الحال
او الشان الذى يتصف به اهل المراتب ينزل عليهم ويتصفون به بحكم
المراتب اى بسبب ان المراتب تحكم به عليهم وتقتضيه لذلك ينصبغ كل من
ظهر فى مرتبة ما حقا كان او خلقا بما تعطيه حقيقة تلك المرتبة من الاحوال
والاحكام فرتبة المامور اى الماموريه لها حكم يظهر فى كل مامور وذلك الحكم
هو الانقياد وذلك اذا كان المامور مامورا بالامر الايجادى فقط او الايجادى
والايجابى معا واما اذا كان مامورا بالامر الايجابى فقط فليس مامورا بالحقيقة
هذا اذا كان المامور هو العبد واما مامورية الحق سبحانه فانما يتحقق اذا كان
دعاء العبد بلسان الاستعداد فقط او به مع القول واما مامور بلسان القول
فقط فليس مامورا بالحقيقة ومرتبة الآمر اى الآمرية لها حكم يبدو فى كل آمر
وهو الحكم على المامور وانفاذه فيه فيقول الحق سبحانه قولا ايجاديا او ايجابيا
مع الايجادى اقيموا الصلوة فهو الآمر والمكلف حقيقة والعبد المكلف هو
المامور ويقول العبد بلسان الاستعداد سواء قارنه قول اللسان ام لا رب
اغفر لى فهو الآمر والحق المامور فما يطلب اى الذى يطلبه الحق من العبد بامره ٧

هو بعينه ما يطلب العبد
من الحق بامره

اى دعائه فان العبد ايضا يقصد بدعائه الاجابة التى هى الانقياد
من الحق فمطلوب كل من الحق والعبد بامره هو الانقياد ولهذا اى لكون مرتبة
كل من المامور والآمر لها حكم يظهر فى اصحابها ولكون مطلوب كل واحد من
الحق والخلق هو الانقياد كان لكل دعاء حقيقى مجابا بل كل امر حقيقى مطاعا ولا
بد من حصول الاجابة وان تاخر لفقدان شرط او وجود مانع كما يتاخر ويتخلف
بعض المكلفين عن الاجابة والطاعة من اقيم فى مقام التكليف مخاطبا باقامة
الصلوة مثلا فلا يصلى فى وقت امر باقامتها فيه فيؤخر الامتثال ويصلى فى وقت
آخر ان كان متمثلا متمكنا من ذلك الامتثال بان يكون الامر الايجادى واقعا
فلا بد من الاجابة فى الوقت المامور فيه ولو كان تاخير الامتثال بالقصد والعمد
فكيف اذا كان بالغفلة والنسيان ثم قال وكنت عليهم ولم يقل على نفسى معهم
كما قال ربى وربكم شهيدا ما دمت فيهم لان الانبياء شهداء على اممهم ما داموا
فيهم لا على انفسهم مع الامم فلما توفيتنى ولما كان التوفى ظاهرا فى الامانة و
عيسى عليه السلم لم يمت بل رفعه الله الى السماء فسره رضى الله عنه بقوله اى رفعتنى
اليك وحجبتهم عنى وحجبتنى عنهم فلم ابق متمكنا من الشهادة عليهم كنت انت الرقيب
عليهم باعتبار مقام الفرق فى غير مادتى بل فى موادهم واما باعتبار مقام الجمع
ففى غير مادة اذ كنت بصرهم الذى تقتضى المراقبة فشهود الانسان شهود الحق
اياه فى مقام الفرق وانما جعله اى جعل عيسى الحق مذكورا بالاسم الرقيب ولم يذكره
مثل نفسه بالشهيد لانه عليه السلم جعل الشهود له اى لنفسه فاراد ان يفصل بينه
وبين ربه فيما يعبر به عنهما حتى يعلم انه هو اى عيسى هو عيسى لا الحق بوجه
لكونه عبدا او وجه العبودية التى هى جهة التعين والتقيد غير وجه الربوبية والحقية
وان الحق هو الحق لا عيسى لكونه ربا وجهة الربوبية التى هى جهة الاطلاق غير
جهة العبدانية فجاء عيسى لنفسه بانه شهيد وانما خصه بالشهيد لما سبق من ان
الانبياء شهداء على اممهم وجاء فى الحق بانه رقيب فرقا بينه وبين الحق وقدمهم

في حق نفسه فقال عليهم شهيدا لا شهيدًا عليهم ما دمت فيهم ايثارا لهم على
نفسه في التقدم كما تقتضيه مقام تواضع الكمل واشارة ايضا الى اختصاص شهادة
لهم دون سائر الامم وادبًا اى قدمهم على نفسه لمراعاة الادب بين يدي الحق
اذ الكلام معه او لمراعاة الادب معهم لانهم مظاهره واخرهم في جانب الحق عن الحق
في قوله الرقيب عليهم لما تستحقه الرب من التقدم بالرتبة ولعدم اختصاص رقابته
تعالى بهم ثم اعلم عيسى عليه السلم على صيغة الماضي من الاعلام ان الحق الرقيب الذي جعله
عيسى لنفسه وذلك الاسم هو الاسم الشهيد في قوله عليهم شهيدا فقال عيسى عليه السلم
وانت على كل شئ شهيد فجاء بكل للعموم وبشئ لانه انكر النكرات واشملها وجاء
بالاسم الشهيد فهو سبحانه الشهيد لا غيره على كل مشهود بحسب ما يقتضيه حقيقة
ذلك المشهود وانما دلت هذه العبارة على انحصار الشهيد فيه سبحانه مع انها ليس
فيها من ادوات الحصر شئ لانضمام مقدمة معلومة معها وهي ان كل صفة تظهر
في المظاهر اذا كانت صالحة لان يكون للظاهر فهي للظاهر تقيدت وتخصصت
بحسب المظاهر لا للمظاهر فاذا دلت هذه العبارة على اثبات الشهادة له سبحانه
وانضمت الى تلك المقدمة المعلومة افادت الحصر ولهذا ترتب عليه قوله فنبه على
انه تعالى هو الشهيد على قوم عيسى حين قال وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم
فهي شهادة الحق تعالى ولكن في مادة عيسوية كما أثبتت لسانه وسمعه وبصره
ثم قال عيسى عليه السلم كلمة عيسوية منسوبة اليه ومحمدية منسوبة الى نبينا صلى
الله عليه وسلم اما كونها عيسوية فانها قول عيسى عليه السلم باخبار الله تعالى
عنه في كتابه واما كونها محمدية فلوقوعها وفي بعض النسخ فلموقعها اى لوقوعها
من محمد صلى الله عليه وسلم بالمكان الذي وقعت منه فقام بها ليلة كاملة
يقراها ويرددها لم يعدل الى غيرها حتى طلع الفجر وهذه الكلمة العيسوية
المحمدية قوله ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم
وهم في قوله ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم ضمير الغائب كما ان هو

في قوله

في قوله وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وامثاله ضمير الغائب فالتعبير
في هذا الموضع بكناية الغائب بعينه هو كما قال في موضع آخر هم الذين كفروا
بضمير الغائب فان وصف الغيبة في تلك المواضع كما يلائم التعذيب والمغفرة
كذلك وصف الغيبة في هذا الموضع يلائم الحكم عليهم بالكفر فانه كما ان سبب
تعذيبهم ومغفرتهم هو غيبتهم عن ساحة حضور القلب لاحتجابهم بالتعينات الحجابية
كذلك سبب الحكم عليهم بالكفر هو غيبتهم عنها فكان الغيب اى الحالة الحاصلة
لهم من احتجابهم بالتعينات الحجابية الموجبة لغيبتهم عن ساحة الشهود سترا لهم
عما يراد بالشهود الحاضر الذي لم يحتجب بتلك التعينات وما يراد به هو ما تقتضيه
الشهود والحضور من القرب والسعادة الدينية والدنيوية ثم بين المناسبة
بين التعذيب وضمير الغائب فقال لان تعذبهم بضمير الغائب وهو اى ذلك
العذاب هو عين الحجاب الذي هم فيه محتجبون عن الحق فان الاحتجاب عنه تعالى
حجاب والعذاب الاخروي يكون صورة ذلك الاحتجاب فذكرهم الله اى جعلهم
عيسى عليه السلم مذكورين لله حاضرين عنده بالوجود الذكري اللفظي قبل
حضورهم العيني بارتفاع حجبهم حتى اذا حضروا اى اشرفوا على الحضور تكون
الخميرة وهي الحضور الذكري قد تحكمت في العجين اى عجين استعداداتهم
فصيرته مثلها اعني صير الحضور الذكري استعداداتهم عين الحضور العيني
الذي هو مثل الحضور الذكري وذلك انما هو على سبيل المبالغة والا لم يصير
الاستعداد عين الحضور الذكري كما لا يخفى ثم انه رضي الله عنه لما بين النكتة
في ايراد ضمير الغائب اراد ان يبين النكت المتعلقة بافراد ضمير الخطاب
وذكر العباد فلهذا اعاد قوله فانهم عبادك ثم شرع في بيان نكاته وقال فافرد
الخطاب بالكاف للتوحيد الذي كانوا عليه بحسب اصل الفطرة او بسبب ان
الظاهر بصورة كل معبود انما هو الحق تعالى كما قال تعالى وقضى ربك الا تعبدوا
الا اياه ولا ذلة اعظم من ذلة العبيد لانهم لا تصرف لهم في انفسهم وعدم تصرفهم

في انفسهم فيما عدا وجوداتهم العينية ظاهر واما فيها فبنا على ان المتصرف
فيهم بل في الكل هو الحق سبحانه وما يتوهم منه التصرف فهو من مظاهره التي
يظهر منها تصرفه فيهم بحكم ما يريد بهم سيدهم من التصرفات ولا شريك له فيهم
فانه قال عبادك فافرد كاف الخطاب الذي اضاف العباد اليه وذلك يدل على
عدم الشركة فيهم والمراد بالعذاب اذلالهم ولا اذل منهم لكونهم عبادا وقد علمت
انه لا اذل اعظم من ذلة العبيد فذواتهم تقتضي انهم اذلاء فلا تذلهم فانك على
تقدير الاذلال لا تذلهم بادون مما هم فيه من كونهم عبيدا وان تغفر لهم اي
تسترهم عن ايقاع العذاب الذي يستحقونه بمخالفتهم اي تجعل لهم غفرا بمعنى الغافر
كالعدل بمعنى العادل اي ساترا يسترهم عنه ذلك الايقاع ويمنعهم منه فانك
انت العزيز اي المنيع الحمى اي حماه ممنوع عن ان يتصرف فيه غيره وهذا الاسم
اذا اعطاه الحق لمن اعطاه من عباده بان يتجلى عليه ويظهر فيه به يسمى الحق بالمعز
والعبد المعطى له هذا الاسم بالعزيز لكونه مظهر له فيكون ذلك العبد المعطى له
منيع الحمى عما يريد به المنتقم والمعذب من الانتقام والعذاب وجاء بالفصل والعماد
في هذه الاية كما جاء به فيما سبق تاكيدا للبيان وتكون الاية الواردة في شان عيسى
عليه السلم على مساق واحد في قوله انك انت علام الغيوب وقوله كنت انت الرقيب
عليهم وجاء ايضا انك انت العزيز الحكيم على مساقهما فكان ترديد النبي صلى الله
عليه وسلم الاية ليلة كاملة سوالا من النبي صلى الله عليه وسلم والحاحا منه على ربه
في المسئلة ليلة الكاملة الى طلوع الفجر كان يرددها طلبا للاجابة فلو سمع
الاجابة في اول سواله ما كرر فكان الحق يعرض عليه فصول ما استوجبوا به العذاب
من الذنوب والمعاصي عرضا مفصلا اما بتفصيل كل ذنب ذنب او بتفصيل
كل عين عين من اعيان المذنبين فيقول النبي صلى الله عليه وسلم له اي للحق تعالى
في كل عرض وعين عين فان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت عرض
العزيز الحكيم فلو راى النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك العرض ما يوجب تقديم الحق

وايثار

وايثار جنابه من ارادة القهر عليهم والانتقام منهم فان ارادة القهر والانتقام
مما يوجب ايثار جناب الحق اذ لا حظ للعبد فيهما على خلاف اللطف والرحمة فان
للعبد فيهما حظا فليسا اذا طلبا خالصين لله تعالى وان امكن ان يلاحظ
فيهما جانبه تعالى ايضا اذا وافقا ارادته لدعا عليهم بما لا يلايمهم لا الهم
بما يلايمهم فان الانبياء واقفون مع ارادة الحق لا يستشفعون الا باذنه
فما عرض الحق سبحانه عليه اي على النبي صلى الله عليه وسلم حين كان يعرض فصول ما
استوجبوا به العذاب الا ما استحقوا به ما تعطيه هذه الاية من التسليم لله
لاشتمالها على قوله ان تعذبهم فانهم عبادك ومن التعريض لعفوه دون التصريح
فانه لم يقل اللهم اغفر لهم لاشتمالها وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم
فقوله ما تعطيه مفعول للاستحقاق فان قلت المعروض عليه صلى الله عليه وسلم
انما هو ذنوب العباد وهي مما استوجبوا به العذاب كما صرح به اولا فلم حكم
علينا ههنا بانهم استحقوا بها التسليم لله والتعريض لعفوه فان ذلك ينافي
استحقاقهم بها العذاب قلنا ايجاب الذنوب لما العذاب انما هو لذواتها ولكن
ان يلحقها امور يخرجها عنه كالتوبة والندامة او يسبقها كالعناية من جانب الحق
فما عرض عليه الا ذنوبهم الذي استوجبوا بها بالنظر لذواتها العذاب
ولكن وقع ذلك العرض على وجه ينبئ عن استحقاقهم لما تعطيه الاية من التسليم
لله والتعريض لعفوه ثم انه رضي الله عنه اراد ان يبين ان تاخير الاجابة بواسطة
عرض الفصول انما هو من مقتضيات عنايته به لا الاعراض عنه فقال وقد ورد
في الاحاديث ان الحق سبحانه اذا احب صوت عبده في دعائه اياه اخر الاجابة
عنه حتى يتكرر ذلك الدعاء منه حبا فيه لا اعراضا عنه فيكون تاخير الاجابة عنه
حتى يتكرر الدعاء مما تقتضيه حكمته تعالى ولذلك اي لاجل ان تاخير الاجابة
ليترتب عليه تكرر الدعاء مما تقتضيه الحكمة جاء الحق سبحانه في هذا الكلام باسم
الحكيم حيث اجراه اولا على لسان عيسى كذلك ليترتب عليه اجراؤه على لسان محمد صلى الله عليه وسلم

كذلك ويكون حين يجريه على لسانه مسامعاً لتلك الحكمة والحكيم هو
الذي يضع الاشياء في مواضعها ولا يعدل بها الباء للتعدية اى لا يعدل
بها عما تقتضيه من تلك المواضع ويطلبه حقايقها اى حقايق الاشياء حال
كونها متلبسة بصفاتها او مع صفاتها فان للصفات ايضا مدخلا في اقتضا
خصوصيات المواضع فوضع تاخير اجابة دعائه صلى الله عليه وسلم في موضع
كون تكرار الدعاء منه مطلوبا من جملة الحكمة فالحكيم هو العليم بالترتيب
اى بوضع كل شيء في مرتبته وموضعه ولكن بشرط ان يعمل بمقتضى علمه ويضع
كل شيء في موضعه فكان النبي صلى الله عليه وسلم بترداد هذه الاية على علم
عظيم من الله تعالى لكمال علمه بتفاصيل ما عرض عليه الحق سبحانه من احوال الامة
وكمال حكمه تاخير اجابة دعائه بل بوضعه كل شيء في مرتبته فمن تلا هذه
الاية هكذا اى يتلوها اى وان لم يتلها كذلك فالسكوت عنها اولى به
من تلاوتها فاذا وفق الله سبحانه عبداً متحققا بمقام العبودية بحيث
لم يبق لها شايبة ربوبية الى النطق بامر ما وطلبه دعاء او تمنيا او ترجيا
فما وفقه اليه الا وقد اراد اجابته فيه وقضاء حاجته لان ذلك النطق
والطلب ليس منه لانه لا ينبعث منه ارادة شيء اصلا لتحققه بالعبودية
فكل ارادة يظهر فيها فانما هي من الحق سبحانه فلا يتخلف عنها المراد فلا
يستبطئ على صيغة النهي احد من العبيد المتحققين بالعبودية ما يتضمن
من الحاجات ما وفق له من النطق بامر ما وليثابر مثابرة رسول الله
صلى الله عليه وسلم على هذه الاية في جميع احواله فكلمة على متعلقة بمثابرة
الرسول صلى الله عليه وسلم وكلمة في بقوله وليثابر حتى يسمع ذلك الاحد المثابر
باذنه الجسماني ويكون المسموع من مقولة الصوت والحرف الحسي او يسمعه
الروحاني ويكون المسموع امرا روحانيا كيف شئنا وكيفما سمعك الله
الاجابة يعني سماع الاجابة تارة بالاذن وتارة بالسمع اما مستند

الى مشيتك بان شئت السماع بالاذن او السمع فاسمعك الله كما شئت
واما مستند الى اسماع الله ومشيته سواء كان لك مشية ولم يسمعك كما
شئت او لم تكن لك مشية اصلا فان جازاك بسؤال اللسان الذي هو من مقولة
الصوت والحرف الصادر من اللسان الجسماني اسمعك الله الاجابة باذنك
الجسماني لموافقة الجزاء العمل وان جازاك بالمعنى اى بمعنى لك السؤال ورحمته
اسمعك بسمعك الروحاني لتلك الموافقة ولا يخفى ان الظاهر ان يقال كيف شاء
او كيفما سمعه الله فتغيير الاسلوب اما التفات من الغيبة الى الخطاب وتقدير القول
اى يسمع باذنه مقولا معه كيف شئت الاجابة بسؤال اللسان لفظا او بمعناه او كيف
اسمعك الله الاجابة لا بد ان تكون مجازاته لك واجابته اياك بما يناسب حالك
فان جازاك بسؤال اللسان اسمعك باذنك وان جازاك بالمعنى اسمعك
بسمعك **فص حكمة رحمانية في كلمة سليمانية** انما وصف
هذه الحكمة بالرحمانية لان من جملتها بيان اسرار الرحمة الامتنانية الرحمانية
والرحمة الوجوبية الرحيمية الداخلة فيها وخص الحكمة الرحمانية بالكلمة السليمانية
لعموم حكمها فان للكلمة السليمانية عموم سلطنة بالنسبة الى الانس والجن
والوحش والطير كما ان الرحمن حكمه شامل للموجودات كلها انه يعني الكتاب
من سليمن فهذا بيان للمرسل وانه اى مضمونه بسم الله الرحمن الرحيم وهذا
بيان لمضمون الكتاب فالكتاب مصدر بالاسم الله لا باسم سليمن كما توهمه بعض
اهل الظاهر واليه اشار بقوله فاخذ بعض الناس في بيان جهة تقديم اسم
سليمن على اسم الله ولم يكن الامر كذلك اى لم يكن اسم سليمن مذكورا في
الكتاب مقدما على اسم الله ولكنهم توهموا التقديم وتكلموا في بيان ذلك
التقديم بما لا ينبغي فقالوا انما قدم اسمه على اسم الله وقاية له من ان يقع الخرق
عليه فان اسمه لكمال مهابته في قلوب الناس كان مانعا عن الخرق وعلى تقدير ان
يقع الخرق يقع على اسمه لا على اسم الله وهذا مما لا يليق بمعرفة سليمن عليه السلام

بوبه وبوجوب تقدمه في الذكر لتقدمه في الوجود وكيف يليق ما قالوه في وجه
تقديم اسم سليمن على اسم الله من توهم الحرق وبلقيس تقول فيه اى في شان ذلك
الكتاب انى القى الى كتاب كريم اى يكرم عليها فكيف يتوهم منها خرقها وسليمن
ايضا كان عارفا بذلك فانه لابد لكل نبي داع ان يكون عارفا بمقادير استعدادات
المدعوين او المراد ان بلقيس مع كمال فطانتها تقول في شان كتابه انى القى الى كتاب
كريم اى يكرم عليها ومتى يكرم عليها اذا كان مفتتحا بسوء ادب ثم اشار رضي
الله عنه الى منشا خطائهم فقال وانما حملهم على ذلك ربما تمزيق كسرى كتاب رسول
الله صلى الله عليه وسلم وما مزقه حتى قرأه كله وعرف مضمونه فتمزيقه انما
كان لعدم كونه موفقا للقبول لفقدان المناسبة لا لمجرد انه راى اسمه صلى الله
عليه وسلم مقدما على اسمه فانه كان مصدر كتابه من محمد رسول الله الى كسرى
فكذلك كانت تفعل بلقيس لو لم توفق لما وفقت له من اكرام الكتاب وقبوله
لاستعداد ذاتي فلم تكن تحمي الكتاب عن الحرق لحرمة صاحبه اى بسبب حرمة صاحبه
تقديم اسمه اى صاحبه عليه السلم على اسم الله ولا تأخيره عنه وكذلك التاخير
لما لعله ولما بين رضي الله عنه ان قوله انه من سليمن ليس من جملة كتاب سليمن
بل كان مفتتح كتابه البسملة لا غير شرع فيما يتعلق بالبسملة من النكات فقال
فاتى سليمن في البسملة بالرحمتين وهما رحمة الامتنان وهي الرحمة الصادرة
من محض الوهب الالهي لا في مقابلة استعداد كلي وجزئي ورحمة الوجوب وهي التي
اوجبها الحق سبحانه على نفسه في مقابلة احد الاستعدادين ثم وصف الرحمتين
بما يدل على ان كلا منهما من اى اسم يفهم من الاسمين المذكورين في البسملة فقال
اللتان هما الرحمن الرحيم اى الرحمتان المذكورتان اللتان يقتضيهما الاسم الرحمن
والاسم الرحيم فامتن بالرحمن لا في مقابلة امر بل بمحض الموهبة فتجلى بصور
الاستعدادات فالرحمة الامتنانية هي الفيض الاقدس واوجب بالرحيم ما
تقتضيه الاستعدادات الحاصلة بالرحمة الرحمانية وهذا الوجوب ايضا من

مقتضيات

مقتضيات الامتنان اذ ليس ثمة من يوجب عليه سبحانه امرا بل هو اوجب
على نفسه كما قال كتب على نفسه الرحمة وحيث كان ذلك الايجاب من محض المنة
من غير وجود مقتض كانت الرحمة المترتبة عليه راجعة الى الامتنان كما اشار اليه بقوله
فدخل الرحيم في الرحمن دخول تضمن بحيث يندرج فيه كل ما اقتضاه الاسم
الرحيم يكون بعضا من مقتضيات الاسم الرحمن وهذا المعنى هو المراد بالدخول
التضمني وانما قلنا هذا الوجوب من الامتنان فانه كتب على نفسه الرحمة لا
غيره سبحانه عن ان يكتب عليه غيره وانما كتب ليكون ذلك المكتوب الذي هو رحمة
الوجوب للعبد بما ذكره اى بسبب ما ذكره الحق وعينه من الاعمال التي ياتي بها
العبد حقا على الله اوجبه اى ذلك المكتوب او ذلك الحق له اى للعبد على نفسه
فيستحق العبد بها اى بتلك الاعمال هذه الرحمة اعني رحمة الوجوب ومن كان
من العبيد بهذه المثابة اى بمثابة ان ياتي بالاعمال التي كتب الحق على نفسه الرحمة
في مقابلتها فانه يعلم بادنى التفات من هو العامل منه من الاعضاء فان الاعضاء
بعضها عاملة وبعضها غير عاملة وانما قال من العامل مع ان الظاهر ما العامل
مثلا لانه لما اسند العمل اليه فكانه من ذوي العلم او لانها عين هوية الحق كما سيجيء
والعمل منقسم على ثمانية اعضاء من الانسان غالبا وهي اليدان والرجلان والسمع
والبصر واللسان والجبهة وقد اخبر الحق سبحانه في حديث قرب النوافل انه هوية
كل عضو منها فلم يكن العامل غير الحق والصورة التي يظهر منها العمل للعبد والهوية
مدرجة فيه اى في العبد اندراج المطلق في المقيد لا اندراج الحال في المحل ليلزم
الحلول تعالى عن ذلك ولهذا فسر بقوله اى في اسمه اى في اسم الحق فان العبد اسم
من اسماء الحق المطلق لا غيره وانما قلنا الهوية مدرجة فيه لانه تعالى عين ما ظهر
فان ما ظهر ليس الا هوية المتعينة بالتعينات التي تقتضي الظهور وقوله وسمي خلقا
عطف على ظهر اى ما ظهر وسمي خلقا باعتبار هذا الظهور وبه اى بهذا الظهور
المتاخر عن البطون كان الاسم الظاهر والآخر للعبد فيصدق عليه الاسم الظاهر

والآخر وبكونه اى كون العبد لم يكن ثم كان الاسم الباطن للعبد فان عدم
كينونته المتقدم على كينونته انما هو بطونه لا غير وبتوقف ظهوره اى ظهور الحق عليه
اى على العبد وصدور العمل اى عمل الحق منه اى من العبد كان الاول للعبد لانه
مما يتوقف عليه ظهور الحق وصدور عمله عليه ولا شك ان للموقوف عليه تقدما
واولية بالنسبة الى الموقوف فقوله كان الاسم الباطن والاول نشر على ترتيب اللف
فاذا رايت الخلق رايت الاول والآخر والظاهر والباطن اى رايت الحق الموصوف
بهذه الاسماء ولكن في المرتبة الخلقية الفرقية لا الحقية الجمعية وبهذه المعرفة
المتعلقة بالرحمتين الامتنانية والوجوبية وما انجر الكلام اليه في بيانهما معرفة
لا يغيب عنها سليمن عليه السلم بل هي من الملك الذي لا ينبغي لاحد من بعده فانه
لا ينحصر في الملك الصوري بل يشمل الصوري والمعنوي كيف وهو من الانبياء الكاملين
فرتبته كماله تقتضي التحقق بامثال هذه المعارف ولما كان الملك الذي آتاه الله سبحانه
سليمن ولم يؤته احدا غيره من بعده هو الظهور بعموم التصرف في عالم الشهادة
لا التمكن منه فان ذلك مما آتته الله غيره من الكمل نبيا كان او وليا فسر الملك
بقوله اعني الظهور به في عالم الشهادة ثم علله بقوله فقد اوتي محمد صلى الله عليه وسلم
ما اوتيه سليمن من الملك والتصرف ولكنه صلى الله عليه وسلم ما ظهر به كما ظهر
سليمن فمكنه الله تعالى تمكين قهر من العفريت الذي جاءه بالليل ليفتك به فهم
باخذه وربطه بسارية من سواري المسجد حتى يصبح مربوطا بها فيلعب به ولدان
المدينة فذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم دعوة سليمن عليه السلم وامسك عن
اخذه وربطه تادبا فرده فرده الله بجزاى العفريت ببركة هذا التادب خاسئا
عن الظفر به فلم يظفر بنبينا صلى الله عليه وسلم بما اقدر عليه من التصرف في العفريت
وظهر بذلك سليمن ثم قوله ملكا نكره من غير اداة تفيد الشمول والاستغراق
فلم يعمم كل ملك فعلمنا انه يريد في دعائه ملكا ما من الاملاك لا كل ملك فانه
لوكان يريد كل ملك لاختص به مجموع الاملاك وكل جزء جزء ايضا فانه كما

انكل

ان كل جزء جزء من الملك من افراد الملك كذلك مجموع الاجزاء ايضا
من افراده فيلزم ان لا يشاركه احد في ملك ما والامر ليس كذلك كيف
وقد رايناه قد شورك في كل جزء جزء من الملك الذي اعطاه الله فعلمنا انه
اي سليمن عليه السلم ما اختص بفرد من الملك اي افراد الا بالمجموع من افراد ذلك
الملك اي الا بفرد هو مجموع الافراد لما عرفت ان مجموع الافراد ايضا فرد من
افراد ذلك الملك فما اختص بكل فرد فرد من اجزاء ذلك المجموع وعلمنا بحديث
العفريت انه ما اختص الا بالظهور وقد يختص بالمجموع والظهور به لا بالتمكن
منه وبالظهور بعض ولو لم يقل نبينا صلى الله عليه وسلم في حديث العفريت
فامكنني الله منه اي من العفريت لعلمنا انه لما هم باخذه ذكره الله دعوة سليمن لقلنا ؛
ليعلم انه لا يقدره الله من الاقدار على اخذه فرده الله خاسئا ذليلا فلما قال
فامكنني الله منه علمنا ان الله تعالى قد وهبه التصرف فيه بما شاء من
الاخذ والربط وغيرهما ثم ان الله ذكره فتذكر دعوة سليمن فتادب معه
كمال التادب حيث لم يظهر بالتصرف في الخصوص فكيف في العموم فعلمنا من
هذا الذي ذكره من تنكير الملك وحديث العفريت ان الملك الذي لا ينبغي لاحد
من الخلق بعد سليمن الظهور بذلك في الحكمة العموم لا التمكين منه في العموم
ولا الظهور بعض وليس غرضنا المقصود بالاصالة في صدر هذا الفص وان
وقع الكلام في البين الا الكلام والتنبيه على الرحمتين اللتين ذكرهما سليمن
عليه السلم في الاسمين اللذين تفسيرهما بلسان العرب الرحمن الرحيم فانه عليه
السلم لم يكن ممن يتكلم بلسان العرب فقيد الحق سبحانه رحمة الوجوب التي هي احدى
الرحمتين اللتين ذكرهما سليمن بالتقوى والايمان قال تعالى فساكتبها
للذين يتقون وقال بالمومنين رؤف رحيم واطلق رحمة الامتنان التي
هي الاخرى من تينك الرحمتين في قوله ورحمتي وسعت كل شيء حتى وسعت
الاسماء الالهية ولما كانت الاسماء عبارة عن الذات مع النسب وكانت

سمة الرحمة اياها باعتبار النسب لا باعتبار الذات فسرها بقوله اعنى
حقائق النسب يعنى ان الاسماء لا يسعها الرحمة الامتنانية الا باعتبار النسب
لا باعتبار محض الذات فامتن عليها بنا يعنى نوع الانسان فاوجدنا لكون
مظاهر آثارها ومجالى انوارها فنحن نتيجة رحمة الامتنان المتعلق بالاسماء الالهية
والنسب الربانية التى هى بعض من الاسماء الالهية فكون من قبيل ذكر الخاص بعد
العام لزيادة الاهتمام به فانها اقرب الينا واظهر علينا ثم اوجبها اى الرحمة
على نفسه وهذه الرحمة التى اوجبها هى ظهوره علينا ومعرفتنا به فانه تعالى قيده
بظهورنا لنا ومعرفتنا بانفسنا فى قوله على لسان الكمل من عباده من عرف نفسه
فقد عرف ربه واعلمنا انه هويتنا فى مثل قوله وهو السميع البصير لنعلم انه ما
اوجبها لنفسه الا لنفسه فما خرجت الرحمة منه الى غيره بل الى نفسه فعلى من امتن
وما ثمة الا هو وهذا عن لسان غلبة الوحدة والاجمال ولما كان هناك جهة كثرة
وتفصيل ايضا نبه عليه بقوله الا انه لا بد من حكم لبيان الكثرة والتفصيل ايضا
لما ظهر من تفاضل الخلق فى العلوم مثلا من تفاوت الاستعدادات حتى يقال
ان هذا الانسان كزيد مثلا اعلم من هذا الانسان الآخر كعمرو ومثلا مع احدية
العين الظاهرة فيهما ولما كان التفاضل مع احدية العين فيه نوع خفاء اوضحه
بتفاضل الصفات الالهية مع احدية الذات فقال ومعناه اى معنى تفاضل
الخلق فى العلوم مثل معنى تفاضل صفات الحق فى النقص والكمال مثل نقص تعلق
الارادة عن تعلق العلم فانه ليس كل ما يتعلق به العلم يتعلق به الارادة فهذه مفاضلة
فى الصفات الالهية وكمال تعلق الارادة وفضلها وزيادتها على تعلق القدرة فان
الارادة قد تتعلق بابقاء شى على عدميته الاصلية ولا احتياج فيه الى القدرة
فان القدرة انما يتعلق بايجاد شى او اعدامه بعد الوجود لا ابقائه على العدم
الاصلى فان قلت يكفى فى تخصيص الممكن بالعدم عدم ارادة الوجود ولا
احتياج فيه الى ارادة العدم فلا يتعلق بعدم الممكن الارادة ايضا كالقدرة

قلنا

قلنا الارادة عندهم فى الجناب الالهى عبارة عن معنى يخصص الممكن باحد
الجائزين لا الانبعاث الذى يكون فينا فلا يبعد ان يقال عدم ارادة الوجود
هو ارادة العدم فان عدم تلك الارادة يخصص الممكن باحد الجائزين الذى
هو عدمه وكذلك السمع الالهى والبصر بينهما تفاضل فان البصر له فضل
على السمع لقوة الانكشاف فى البصر وعدمها فى السمع وكذلك جميع الاسماء
الالهية على درجات متفاوتة فى تفاضل بعضها على بعض ولما كان المقصود
من بيان التفاضل بين الصفات بيان التفاضل فى الخلق ذكره ثانيا كالنتيجة
فقال كذلك اى مثل تفاضل الصفات تفاضل ما ظهر فى الخلق فى الصفات
مع كون ذلك التفاضل ظاهرا من ان يقال هذا اعلم من هذا مع احدية العين
وكما ان كل اسم الهى لامكان اشتماله على الذات وصفة ما اذا اخذته سمية
لاشتماله على الذات بجميع الاسماء ونعته بها من غير تفاوت بين الاسماء المتبوعة
والتابعة ففى كل اسم اهلية الاتصاف بكل اسم كذلك الامر فيما ظهر من الحق والا
الالهى فهذا من الخلق فيه اهلية كل ما فوضل به اى كل صفة فوضل بها ذلك المظهر بان
يفضل عليه بعض المظاهر الاخر لاشتمال هذا البعض عليها دون ذلك المظهر و
لا يخفى ان هذه الاهلية انما هى باعتبار اشتمال الكل على الهوية السارية الصالحة
لانشاء الصفات منها وان كانت تختلف بحسب القوابل الا باعتبار خصوصيات
تعينات المظاهر ويمكن ان يعتبر باعتبار خصوصيات المظاهر ولكن بالنظر
الى ادراك الكمل فانهم يدركون الصفات الكمالية كالحيوة والعلم وغيرهما
من جميع الموجودات وان خفيت عن اكثر الناس فكل جزء من العالم مجموع العالم
هو
اى قابل الحقائق متفرقات العالم اى حقائق الصفات المتفرقة فى اجزاء العالم
كله فكل جزء منه لكان اشتماله على الهوية قابل لكل صفة وان لم يظهر فيه
لخصوصية تعينه او هو موصوف بما يوصف به الاجزاء الاخر لكن هذا
الاتصاف لا يظهر الا للبعض كما قلنا واذا كان حال المظاهر الخلقية مع

الهوية السارية كمال الاسماء مع الذات فلا يقدح قولنا فبان المفاضلة
بين المظاهر ان زيدا دون عمرو في العلم في ان يكون هوية الحق عين زيد و
عمرو ويكون العلم في عمرو اتم منه في زيد واذا لم يقدح فيه تفاضل المظاهر
وهي ليست غير الهوية السارية كما تفاضلت الاسماء وهي ليست غير ذات الحق
فهو تعالى من حيث هو عالم اعم في التعلق من حيث ما هو مريد وقادر وهو
من حيث احدى هاتين الحيثيتين هو من حيث حيثية الاخرى وليس غيره فلا
تعلمه اي الحق سبحانه باحديته عينيا ولهذا هنا اي في الاسماء وتجهله هنا
اي في المظاهر وتثبته هنا اي في الاسماء وتنفيه هنا اي في المظاهر فلا ينبغي
ان يقع منك الاثبات والنفي الا ان اثبته بالوجه الذي اثبت نفسه ونفيته
عن كذا بالوجه الذي نفى نفسه كالاية الجامعة للنفي والاثبات في حقه حين
قال ليس كمثله شيء فنفى عن نفسه ان يكون له مثل فان المثلية انما يكون بين
غيرين وهو عين كل شيء وهو السميع البصير فاثبت نفسه متصفة بصفة تعم
كل سامع بصير من حيوان على وجه يفيد انحصار السميع والبصير فيه وما ثمه
اي في نفس الامر الا حيوان فوجب ان يكون عين كل شيء والا لم ينحصر السميع والبصير فيه
الا انه اي كون كل شيء حيوانا بطن في الدنيا عن ادراك بعض الناس وهم المحجوبون
عن سريان سر الحيوة في الكل وظهر في الاخرة لكل الناس فانها اي الاخرة هي الدار
الحيوان وكذا الدنيا هي الدار الحيوان بسريان الحيوة في الكل الا ان حيوتها
مستورة عن بعض العباد مكشوفة على بعضهم كما قال علي رضي الله عنه كنا نسمع
مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ما استقبلنا حجر او شجر الا سلم على رسول الله
وكذلك الستر والكشف انما يكونان ليظهر الاختصاص والمفاضلة بين عباد
الله بما يدركه من حقائق العالم اي من الحقائق المستورة في العالم كحقيقة العلم
والحيوة المستورة في الجمادات فمن عم ادراكه كمن ادرك حيوة الكل في الدنيا
كان الحق فيه اظهر في الحكم الذي هو العلم والادراك ممن ليس له ذلك العموم في الادراك

فلمن

فلمن عم ادراكه فضل على من ليس له ذلك العموم مع ان الكل عين واحدة فلا تحجب
نفي على البناء للمفعول اي تمنع عن شهود وحدة العين بالتفاضل الواقع بين القوابل
والحال انك تقول حين الحجاب لا يصح كلام من يقول ان الخلق بحسب الحقيقة هوية
الحق لما مرت وتفاضلت بحسب تفاوت المظاهر بعد ما ارتبك التفاضل في
الاسماء الالهية التي لا تشك انت في انها اي تلك الاسماء هي الحق ومدلولها المسمى
بها ليس الا الله فاذا لم يكن التفاضل في الاسماء مانعا عن احدية العين وكذلك
التفاضل في المظاهر لم يكن مانعا عنها كيف والمظاهر الخلقية ايضا اسماء جزئية
تالية للاسماء الكلية الالهية ولما فرغ عما وقع في البين رجع الى مقصوده فقال
ثم انه كيف يقدم سليمن اسمه في مكتوبه الى بلقيس على اسم الله كما زعموا اي
الظاهريون من اهل التفسير وهو اي والحال ان سليمن من جملة من اوجدته
الرحمة الرحمانية وخصصته الرحمة الرحيمية بكمالاته فهو من حيث وجوده وتخصيصه
بكمالاته متاخر طبعا عن الرحمن الرحيم المتاخرين عن الاسم الله فلا بد ان يتقدم
الرحمن الرحيم عليه وضعا ليصح استناد المرحوم اليهما على وجه يوافق فيه الوضع
الطبع او فلا بد ان يتقدما في نفس الامر وتحققا والا لعليتهما ليصح استناد
المرحوم المعلول اليهما واذا كانا متقدمين في نفس الامر فينبغي ان يتقدما في
الذكر ايضا هذا اي ما زعمه الظاهريون عكس الحقائق التي ينبغي ان يكون الامر
عليها وما زعموه هو تقديم من يستحق التاخير يعني اسم سليمن وتاخير من
يستحق التقديم يعني الله الرحمن الرحيم ولما كان من يستحق التاخير في حد ذاته
قد يعرض له في بعض المواضع ما يقتضي تقديمه وكذلك من يستحق التقديم قد يعرض
له في بعض المواضع ما يقتضي تاخيره ولا شك ان هذا التقديم او التاخير
ليس عكس الحقائق قيد ذلك بقوله قدم في الموضع الذي يستحقه اي في الموضع
الذي يستحق فيه من يستحق التاخير التاخير لا في الموضع الذي يستحق فيه
التقديم وكذا الحال فيمن يستحق التقديم ومن حكمة بلقيس وعلو مرتبة علمها

كونها بحيث لم تذكر اسم من القى اليها الكتاب حيث قالت القى الى كتاب على
صيغة المبنى للمفعول وما علمت ذلك الا لتعلم اصحابها من الاعلام ان لها
اتصالا الى امور من احوال الملك والحوادث التى تتجدد فيه لا يعلمون طريقها
الذى منه وصل العلم بها الى بلقيس وهذا من التدبير الالهى فى الملك لانه اذا
جهل طريق الاخبار الواصل للملك اى الى الملك خاف هؤلاء ولاة على انفسهم
فى تصرفاتهم فلا يتصرفون الا فى امر اذا وصل الى سلطانهم عنهم يامنون
غائلة ذلك التصرف فلو تعين لهم انه على يدى من يصل الاخبار الى ملكهم ؟
لصانعوه اى عاملوه واعطوا له الرشى جمع رشوة حتى يفعلوا ما يريدون
ولا يصل ذلك الى ملكهم فكان قولها القى الى على صيغة المبنى للمفعول ولم تسم
من القاه سياسة منها اورثت الحذر منها فى اهل مملكتها وخواص مدبريها
وبهذا استحقت بلقيس التقدم عليهم بالسلطنة واما فضل العالم من الصنف
الانسانى وهو آصف بن برخيا على العالم من الجن الذى قال انا آتيك به قبل
ان تقوم من مقامك وقوله باسرار التصريف وخواص الاشياء من قبيل
التنازع بين العاملين اى العالم باسرار يتمكن من العلم بها الى التصرف فى
العالم وبخواص الاشياء التى يتوسل بها الى ذلك التصرف فمعلوم بالقدر الزمانى
فمن كان زمان اتيانه بالعرش اقل فهو افضل فالعالم الانسانى افضل فان
الاتيان فى كلامه موقت بارتداد الطرف ورجوعه الى الناظر ولا شك ان
رجوع الطرف الى الناظر به اى بالطرف اسرع مما وقت الجنى الاتيان بالعرش به
اعنى من قيام القائم من مجلسه لان حركة البصر يعنى تعلق الابصار بالمبصر
سماه حركة بناء على توهم خروج النور من البصر الى المبصر فان جعلت حركة
البصر عبارة عن انفتاح الجفنتين ورجوعه عن المبافتهما فهى حركة حقيقية
لكن كلامه فى الاول اظهر وعلى كل تقدير فحركة البصر فى الادراك الى ما يدركه
من المبصرات اسرع من حركة الجسم فيما يتحرك منه اى فى مسافة يتحرك الجسم

مبتدء ثم حركته منها الى من قطعها فان الزمان الذى يتحرك فيه البصر الى المبصر
عين الزمان الذى يتعلق ببصره اى آن حركة البصر نحو المبصر عين آن تعلقه
بالبصر فانهما آنيان لا زمانيان الا ان اطلاق الزمان على المعنى الاعم من الآن
والزمان بينهم شائع فالحركة والتعلق يقعان فى آن واحد مع بعد المسافة
بين الناظر والمنظور اليه فان زمان فتح البصر وحركته نحو المبصر اذا اراد الناظر ان ينظر
الى فلك الكواكب الثابتة مثلا زمان تعلقه بعينه بفلك الكواكب الثابتة بل آنه
آنه وزمان رجوع طرفه اليه زمان عدم ادراكه بل آنه آنه والقيام من مقام
الانسان ليس كذلك اى ليس له هذه السرعة فانه زمانى لا آنى فكان قول
آصف بن برخيا اتم واسرع فى العمل حيث لم يتخلف عنه العمل بخلاف قول العفريت
فانه قد تخلف عنه العمل فكان عين قول آصف بن برخيا انا آتيك به قبل ان
يرتد اليك طرفك عين الفعل الواقع فى الزمان الواحد يعنى الآن وهذا على
سبيل المبالغة فان قوله زمانى وفعله آنى ولكون القول عين الفعل قال تعالى
بعد قوله انا آتيك من غير تعرض لفعل آخر فلما رآه مستقرا فرآه فى ذلك الزمان
بعينه اى رأى سليمن عليه السلم عرش بلقيس مستقرا عنده وانما قال مستقرا عنده
ولم يقتصر على قوله ولما رآه لئلا يتخيل على صيغة المبنى للمفعول انه ادركه وهو
فى مكانه برفع الحجاب بينهما من غير انتقال ولم يكن عندنا اى لم يحقق عندنا عند
الكاشفين بالخلق الجديد باتحاد الزمان اى بسبب وحدته وكونه آنا انتقال
لان الانتقال حركة والحركة زمانية وانما كان اعدام وايجاد فى آن واحد بان
اعدم فى سبا واوجد عند سليمن عليه السلم بحيث لا يشعر احد بذلك الا من عرف
اى الخلق الجديد الحاصل فى كل آن وهو اى عدم شعورهم بذلك ما يدل عليه
قوله تعالى بل هم فى لبس من خلق جديد ولا يمضى عليهم وقت لا يرون فيه اى
فى ذلك الوقت مثل ما هم راؤن له فى وقت قبله فيتوهمون ان المرئى فى الوقتين
واحد فلا يفهمون الخلق الجديد واذا كان هذا اى حصول العرش عند سليمن

كما ذكرناه اى بطريق الاعدام والايجاد فكان زمان عدمه اعنى عدم العرش
من مكانه عين وجوده اى عين زمان وجوده عند سليمن من قبيل تجديد الخلق
مع الانفاس بان يكون فى كل نفس بل فى كل آن وجود مجدد شبيه بالوجود السابق
على قدر خفى من التفاوت ولا علم لاحد بهذا القدر من التفاوت فيتوهم ان الوجود
المتجدد بعينه هو الوجود الزائل فلا يشعر بتجديد الخلق مع الانفاس بل الانسان
لا يشعر به من نفسه انه فى كل نفس لا يكون لزوال الوجود ثم يكون لعروض وجود آخر
لان زمان الزوال والعروض واحد والوجودان شبيهان من غير تفاوت ولا تعلق
لفظة ثم فى قولك لا يكون ثم يكون تقتضى المهلة وتخلل الزمان بين العدم والوجود
فلا يكون فى زمان واحد فليس ذلك اى القول باتحاد الزمان بصحيح وانما ثم
تقتضى الرتبة العلية من العلو عند العرب فى مواضع مخصوصة كقول الشاعر كهز
الردينى ثم اضطرب وزمان الهز عين زمان اضطراب المهزوز بلا شك
وقد جاء بثم ولا مهلة بناء على ان الهز مقدم بالذات على اضطراب المهزوز
فجعل هذا التقدم بمنزلة التقدم الزمانى واستعمل ثم فيه كذلك اى كما ان زمان
الهز زمان اضطراب المهزوز كذلك تجديد الخلق مع الانفاس زمان العدم
فيه زمان وجود المثل كتجديد الاعراض فى دليل الاشاعرة حيث ذهبوا الى
تعاقب الامثال على محل العرض من غير خلو آن من تشخص من العرض مماثل الشخص
الاول فيظن الناظر انها شخص واحد مستمر وانما ذهبنا الى ما ذهبنا من
تجديد الخلق مع الانفاس فان مسئلة حصول عرش بلقيس من اشكل المسائل
الا عند من عرف ما ذكرناه آنفا فى قصته من الايجاد والاعدام فلم يكن لآصف
من الفضل على العالم من الجن باسرار التصريف فى ذلك الا حصول التجديد
فى مجلس سليمن عليه السلم فما قطع العرش مسافة ولا زويت اى طويت له
ارض ولا خرقها اى العرش الارض وذلك ظاهر لمن فهم ما ذكرناه من ا
الاعدام والايجاد وانما كان ذلك الفعل العظيم والتصرف القوى على يدى

بعض

بعض اصحاب سليمن لا على يديه ليكون اعظم اى اشد اعظاما لسليمن
فى نفوس الحاضرين من بلقيس واصحابها وسبب ذلك اى سبب ظهور سليمن
عليه السلم هذا التصرف الجارى على يدى بعض اصحابه كون سليمن عليه السلم
هبة الله تعالى لداود من قوله تعالى ووهبنا لداود سليمن والهبة عطاء
الواهب بطريق الانعام لا بطريق الجزاء الوفاق اى الموافق لاعمال الموهوب له
او الاستحقاق بان يكون الموهوب له قد استحقه بمحض استعداده له وكان
المراد ان لا يكون احد الامرين ملحوظا للواهب باعثا له على الهبة والا فلا بد
بحسب الواقع من الاستحقاق فهو اى سليمن النعمة السابغة على داود بل على
العالمين اما على داود فلان الخلافة الظاهرة الالهية قد كملت لداود وظهرت
اكمليتها فى سليمن عليهما السلم واما على العالمين فلما وصل منه اليهم من آثار
اللطف والرحمة والحجة البالغة من حيث كان يبلغ المستبصرين بالبرهان الى مقام
والضربة الدامغة للمنكرين الجاحدين بالسيف واما علمه فقوله اى فما يدل
عليه قوله ففهمناها سليمن مع نقيض الحكم اى مع وجود نقيض حكمه من داود
عليه السلم فى مسئلة الزرع واكل الماشية اياه وكلا من داود وسليمن آتاه الله
حكما وعلما فكان علم داود علما موتى آتيه الله من حيث اجتهاده فيما اوحى
اليه وعلم سليمن بعينه علم الله فى المسئلة المختلف فيها اذ كان هو اى الله العالم
بها فى مظهر سليمن لانه فنى عن نفسه بتجلى الاسم العليم المفهوم من قوله تعالى ففهمناها
سليمن اذ الظاهر انه لا يوحى اليه وحيا ظاهرا والا فالظاهر ان يقال فاوحيناها
الى سليمن وكانه هو العالم فى مظهر سليمن فكذلك هو الحاكم بلا واسطة اى بلا واسطة
سليمن فان الحكم يترتب على العلم فكان سليمان الذى فهمه الله تلك المسئلة
له فضيلتان احدهما فضيلة التفهيم فى العلم واخريهما كونه ترجمان حق فى مقعد
صدق فى الحكم كما ان المجتهد المصيب لحكم الله الذى يحكم به الله فى المسئلة لو تولاها
بنفسه او بما يوحى به لرسوله له اجران اجر الاجتهاد واجر الاصابة والمجتهد

المخطى لهذا الحكم له اجر واحد هو اجر الاجتهاد مع كونه اى كون ما ادى اليه
اجتهاد المخطى علما فى الشرع اى اعطاه الشرع حكم العلم وهو وجوب العمل
بموجبه وحكما يجب العمل به ما لم يظهر خطاؤه فاعطيت هذه الامة المحمدية
رتبة سليمن بالاصابة فى الحكم ورتبة داود عليهما السلام بالاجتهاد فما
افضلها من امة ثم انه رضى الله عنه اشار بوجه آخر الى كمال علم سليمن عليه السلام
فى قصة بلقيس فقال ولما رات بلقيس عرشها مع علمها ببعد المسافة واستحالة
انتقاله فى تلك المدة عندها قالت كانه هو وصدقت بما ذكرناه من تجديد الخلق بالامثال وهو هو فى نفس الامر وصدق
الامر فى حكمه بالاتحاد كما انك فى زمان التجديد عين ما انت فى الزمان الماضى
ثم انه من كمال علم سليمن التنبيه الذى ذكره فى الصرح فقيل لها ادخلى الصرح
وكان صرحا املس لا امت اى لا عوج ولا نتو فيه من زجاج فلما راته حسبته
لجة اى ماء فكشفت عن ساقيها حتى لا يصيب الماء ثوبها فنبهها بذلك اى بكون على ان عرشها الذى راته من هذا القبيل وهذا غاية الانصاف فانه اعلمها بذلك
الصرح مماثلا للماء اصابتها فى قولها كانه هو فانه كما كان الصرح مماثلا
للماء كذلك كان وجود العرش عند سليمن عليه السلام مماثلا لوجوده فى سبا
وهذا تنبيه فعلى كالتنبيه القولى فى سؤاله فى قوله اهكذا عرشك حيث لم يقل
هذا عرشك فنبهه بهذين التنبيهين لتجديد الخلق مع الانفاس وهو آية
كاملة على قدرته تعالى باعثة على الايمان به فقالت عند ذلك التنبيه فقالت
عنه رب انى ظلمت نفسى اى بالكفر والشرك الى الآن واسلمت مع سليمن
اى اسلام سليمن لله رب العالمين وسليمن من العالمين فما تقيدت فى انقيادها فما انقادت لسليمن وانما انقادت لرب العالمين
برب سليمن كما لا تتقيد الرسل فى اعتقادها فى الله برب دون رب بل بالرب
المطلق بخلاف فرعون فانه قال رب موسى وهرون اى قال ما وداه ذلك
فانه قال آمنت انه لا آله الا الذى آمنت به بنو اسرائيل ولا شك ان الذى آمنت
به بنو اسرائيل هو رب موسى وهرون وهذا الانقياد الفرعونى وان كان

يلحق بهذا الانقياد البلقيسى من وجه فان رب موسى وهرون رب العالمين
ولكن لا يقوى قوته لسراية اثر انقيادها الى اللفظ والمعنى بخلاف اثر
انقياده فانه لم يتعد الى اللفظ فكانت بلقيس افقه من فرعون فى بيان الانقياد
لله الرب المطلق وكان فرعون تحت حكم الوقت حيث قال آمنت بالذى
آمنت به بنو اسرائيل فخصص الرب الذى آمن به بالذى آمنت به بنو اسرائيل
وانما خصص لما راى السحرة الذين هم اراذل الناس ولذلك جعلهم معارضين
لموسى اهانة له قالوا فى ايمانهم بالله رب موسى وهرون فاستنكف من تقليدهم
تقليدهم لاحتشامه وعلوه فى الارض فغير العبارة وقال آمنت بالذى آمنت
به بنو اسرائيل ولم يقل برب موسى وهرون وان كان مؤداهما واحدا
فكان اسلام بلقيس اسلام سليمن اى مثل اسلامه غير مقيد برب مخصوص
اذ قالت اسلمت مع سليمن لله رب العالمين فتبعته فما يمر سليمن بشئ الا
مرت به معتقدة ذلك كما كنا نحن على الصراط المستقيم الذى الرب تعالى عليه
لكون نواصينا فى يده ويستحيل مفارقتنا اياه فقوله ذلك اما مفعول لمعتقدة
اى معتقدة ما مر سليمن به واما مبتدا وخبره كما كنا والاول اظهر ولعله رضى الله
عنه اراد بعموم اعتقادها ما مر به سليمن احاطته به اجمالا لا تفصيلا فان
مساواة اعتقادها لاعتقاده كما وكيفا مستبعدة جدا فنحن معه بالتضمين
وهو معنا بالتصريح وذلك لان معيته الذاتية معنا عبارة عن قيوميته لنا
بتجليه الوجودى فينا ومعيتنا معه عبارة عن قيامنا به فى ضمن ذلك التجلى
ومعنى قيامنا به ظهور ظلالنا وعكوسنا فيه فان اعياننا الثابتة لا تزال
على العدمية ما شمت رائحة الوجود فنحن معه وقائمون به فى ضمن ظلالنا
وعكوسنا فيه وهو معنا بالقيومية بصريح ذاته وظاهر وجوده فنحن معه
بالتضمين وهو معنا بالتصريح وعلى هذا المنوال وقع فى التنزيل بيان معيته
معنا ومعيتنا معه فانه قال فى بيان معيته معنا وهو معكم اينما كنتم فصرح

بمعيته معنا ونحن معه بكونه اى بسبب كونه آخذا بنواصينا كما يدل عليه قوله
تعالى ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ولا شك ان الماخوذ بناصيته يكون
مع الآخذ بها فمعيتنا معه لا يفهم من صريح الآية بل هي مندرجة في ضمنها مفهومة
بالتبعية اذا كان اخذ بنواصينا فهو تعالى يمشي بنفسه حيثما مشى بنا من صراط
فالصراط الذي يمشي بنا عليه صراطه الذي هو عليه فما احد من العالم الا
على صراط مستقيم وهو صراط الرب تعالى الصراط الذي يمشي بنا عليه وكذا
اى مثل قلنا من انه ما احد من العالم الا على صراط مستقيم هو صراط الرب علمت
بلقيس من حال سليمن فعلمت انه ليس الا على صراط مستقيم وهو صراط الرب
فتبعته وهو تابع منقاد لربه الذي يمشي به فتبعت بلقيس ايضا ربه وانقادت
له فقالت اسلمت لله رب العالمين واضافت الرب الذي اسلمت له الى العالمين
كلهم فما خصصت عالما من عالم باضافة الرب اليه كما خصص بنو اسرائيل موسى
وهرون بذلك فان منشأ التخصيص اعتقاد ان ما عدا المضاف اليه ليس على
صراط مستقيم والامر بخلاف ذلك كما مر علمت واما التسخير الذي اختص به
سليمن عليه السلم وفضل غيره وجعله الله له من الملك الذي لا ينبغي لاحد من بعده
فهو كونه من امره اى بوجود النطق بمجرد امره وقوله فقال فسخرنا له الريح تجري
بامره فما هو من كونه تسخيرا فان الله يقول في حقنا كلنا من غير تخصيص وسخر
لكم ما في السموات وما في الارض جميعا منه وقد ذكر تسخير الرياح والنجوم
وغير ذلك ولكن لا عن امرنا بل عن امر الله فما اختص سليمن ان عقلت الا بالامر
من غير جمعيه ولا همة بل بمجرد الامر وانما قلنا ذلك لانا نعلم ان اجرام العالم
تنفعل لهم النفوس اذا اقيمت في مقام الجمعية وقد عاينا ذلك في هذا الطريق
فكان من سليمان مجرد التلفظ بالامر لمن اراد تسخيره من غير همة ولا جمعية
واعلم ايدنا الله واياك بروح منه ان مثل هذا العطاء اذا حصل للعبد اى
عبد كان فانه لا ينقصه ذلك من ملك آخرته ولا يحسب عليه مع كون سليمن عليه السلم

طلبه

طلبه من ربه تعالى فيقتضي ذوق الطريق ان يكون قد عجل له اى لسليمن في
الدنيا ما ادخر لغيره ويحاسب به اذا اراده اى الحساب في الآخرة فقال
الله له اى لسليمن هذا عطاؤنا فما نسب العطاء الى نفسه ولم يقل لك ولا لغيرك
مما يدل على نسبته الى العبد فامنن اى اعط او امسك بغير حساب فما نسب
الى العبد الا الاعطاء او الامساك بما لا يحاسب عليه فعلمنا من ذوق الطريق
ان سواله ذلك كان عن امر ربه ولذلك لا يحاسب عليه والطلب اذا وقع عن الامر
الالهي كان الطالب له الاجر التام من غير تبعة حساب ولا ثم عقاب على طلبه
فان طلبه ذلك امتثال لامر ربه وعبادة والباري تعالى ان شاء قضى حاجته
فيما طلبه منه وان شاء امسك فان العبد قد وفى ما اوجب الله عليه من امتثال امره
فيما سأل ربه فيه حيث قال ادعوني استجب لكم فلو سأل ذلك من نفسه من غير
امر ربه له بذلك لحاسبه به وهذا سار في جميع ما يسأل فيه الله تعالى كما قال
لنبيه محمد عليه الصلوة والسلم وقل رب زدني علما فامتثل امر ربه فكان يطلب
الزيادة من العلم حتى كان اذا سيق له لبن ولو في اليقظة يتاوله علما كما تاول
رؤياه لما راى في النوم انه اتى بقدح لبن فشربه واعطى فضلته عمر بن الخطاب
قالوا فما اولته قال العلم وكذلك لما اسرى به اتاه الملك باناء فيه لبن و
اناء فيه خمر فشرب اللبن فقال له الملك اصبت الفطرة اى ما كنت مفطورا عليه
من قابلية العلم والمعرفة اصاب الله بك امتك فان اللبن متى ظهر فهو صورة
العلم فهو العلم تمثل في صورة اللبن كجبرئيل تمثل في صورة بشر سوي لمريم ولما قال
عليه الصلوة والسلم الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا نبه على ان كل ما يراه الانسان
في حيوة الدنيا انما هو بمنزلة الرؤيا للنائم فانه صورة يعبر بها عن الامور الواقعة
او الذي سيقع فهو من هذه الحيثية خيال فلا بد من تاويله انما الكون اى عالم
الصور والاشكال والعالم كله لانه ظل للغيب المطلق والاعيان الثابتة خيال يتوهم
انه له وجود في نفسه وليس كذلك بل هو حق في الحقيقة يعني عين الوجود الحق الذي

تعين بهذه الصور الخياليه كل من يفهم هذا المعنى الذي ذكرناه حاز اي جمع
اسرار الطريقة التي هي نتيجة سلوك الطريقة المسلوكة لارباب السلوك وكان
صلى الله عليه وسلم اذا قدم له لبن قال اللهم بارك لنا فيه وزدنا منه لانه
كان يراه صورة العلم وقد امر بطلب الزيادة من العلم واذا قدم اليه غير اللبن
قال اللهم بارك لنا فيه واطعمنا خيرا منه فمن اعطاه الله ما اعطاه بسؤال
عن غير امر الهي فالامر فيه الى الله ان شاء حاسبه وان شاء لم يحاسبه وارجو
من الله في العلم خاصة انه لا يحاسبه اي طالبه به فان امره لنبيه عليه الصلوة والسلام
بطلب الزيادة من العلم عين امره لامته فان الله يقول لقد كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة واي اسوة اعظم من هذا التاسي لمن عقل عن الله ولو نبهنا على المقام
السليماني على تمامه لرايت امرا يهولك الاطلاع عليه وانما قلنا ذلك فان اكثر
علماء الطريقة جهلوا حال سليمان ومكانته وزعموا انه احب ملك الدنيا و
طلب ان لا يكون ذلك لغيره وليس الامر كما زعموا والله سبحانه اعلم بالحقائق

فص حكمة وجودية في كلمة داودية انما وصف الحكمة
المودعة في الكلمة الداودية بالوجودية لان المراد بالوجود اما معناه المشهور
او هو بمعنى الوجدان وعلى كل من التقديرين فللحكم الداودية نوع اختصاص
اما على الاول فلان المراد بالوجود الوجود الانساني الكمالي لا مطلقا اذ لا اختصاص
لشيء وكمال الوجود الانساني انما هو بظهور حقائق الخلافة بتمامها وهي قد ظهرت
فيما تقدم من الانبياء بالتدريج حتى ظهرت بتمامها في داود عليه السلام وكملت
في ابنه الذي هو لمته واما على الثاني فلان داود عليه السلام انما وجد هذه الحكم
بمجرد الوهب من غير تجشم كسب كما سياتي فتكون حكمة وجدانية محضة لا دخل
فيها للتعمل والكسب حتى لا يصح استنادها اليه الا بانه وجدها لا بانه اكتسبها
للغير ذلك من العبارات اعلم ايها الطالب المسترشد انه لما كانت النبوة والرسالة التي
هي خصوص رتبة في النبوة اختصاصا الهيا ليس يجري فيها شيء من الاكتساب

اعني

اعني بالنبوة المختصة ببعض الكمل اختصاصا الهيا نبوة التشريع كانت
عطاياه تعالى لهم اي الانبياء عليهم السلام من هذا القبيل اي من قبيل الاختصاص
والامتنان مواهب ليست جزاء لعمل من اعمالهم ولا يطلب عليها منهم جزاء فاعطاؤه
اياهم على طريق الانعام والافضال ولذلك عبر سبحانه عن هذا الاعطاء بالهبة
التي لا يطلب عليها عوض ولا غرض فقال ووهبنا له اسحق ويعقوب يعني لابراهيم
الخليل وقال في ايوب ووهبنا له اهله ومثلهم معهم وقال في حق موسى عليه السلام
ووهبنا له اخاه هرون نبيا متضمنا ذلك الوهب الالهي المذكور في هؤلاء الانبياء
لمثل ذلك الوهب بالنسبة الى من عداهم فالذي اي الاسم الذي تولاهم اولا حيث
اختصهم بالنبوة والرسالة هو بعينه الاسم الذي تولاهم ثانيا بعد اختصاصهم
في عموم احوالهم او اكثرها وليس ذلك الاسم المتولي الا اسمه الوهاب ثم لما بين
ذلك المعنى في بعض الانبياء اراد ان ينتقل الى داود عليه السلام الذي هو المقصود
بالذكر ههنا فقال وقال في حق داود ولقد اتينا داود منا فضلا فلم يقرن به اي
بالفضل الذي اتاه داود جزاء يطلبه منه كالشكر مثلا ولا اخبر انه اعطاه هذا
الذي ذكره من الفضل جزاء لعمل من اعماله ولما طلب الشكر على ذلك الفضل بالعمل طلبه
من آل داود ولم يتعرض لذكر داود وانما طلب من آل داود ليشكره الآل على ما انعم
به على داود فهو في حق داود عطاء نعمة وافضال وفي حق آله على غير ذلك اي على
كونه عطاء نعمة وافضال بل اعطاء لطلب المعاوضة منهم فقال تعالى آمرا لهم
طالبا منهم الشكر بالعمل اعملوا آل داود شكرا وقليل من عبادي الشكور فداود
عليه السلام ليس يطلب منه الشكر على ذلك العطاء وان كانت الانبياء عليهم السلام
قد شكروا الله تعالى على ما انعم به عليهم ووهبهم اياه فلم يكن ذلك الشكر الواقع
منهم منبعثا على طلب من الله سبحانه بل تبرعوا بذلك من عند نفوسهم كما قام
رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى تورمت قدماه من غير ان يكون مامورا بالقيام
على هذا الوجه شكرا لما غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تاخر فلما قيل له في ذلك

قال افلا اكون عبدا شكورا وقال فى نوح انه كان عبدا شكورا والشكور من عباد
الله قليل فاول نعمة انعم الله بها على داود انه اعطاه اسما ليس فيه حرف من حروف
الاتصال وهى الحروف التى من شانها ان يتصل بما بعدها فالاتصال والانفصال
انما يعتبران بالنسبة الى ما بعدها واما بالنسبة الى ما قبل فكل الحروف تقبل الاتصال
فقطعه اى نبه على قطعه عن العالم بذلك اى بان اعطاه اسما ليس فيه حرف الاتصال
اخبارا لنا عنه بمجرد هذا الاسم من غير نظر الى شئ آخر وهى الدال والالف والواو فان
المناسبة بين الاسم والمسمى مما يفهمها اهل الحقيقة وسمى محمدا صلى الله عليه وسلم
بحروف الاتصال والانفصال فحروف الانفصال هو الدال وما عداها من حروف
الاتصال فوصله وفصله اى دل على وصوله به اى بالحق سبحانه بحروف الاتصال
وفصله اى دل على انفصاله عن العالم بحرف الانفصال فجمع له اى لمحمد عليه الصلوة
والسلم بين الحالتين الاتصال بالحق والانفصال عن العالم فى اسمه كما جمع لداود
عليه السلم بين الحالتين من طريق المعنى فانه لابد لكل من الكمل من ذلك الاتصال
والانفصال ولكن لم يجعل ذلك فى اسمه كما جعل فى اسم محمد صلى الله عليه وسلم فكان
ذلك اختصاصا لمحمد وتفضيلا له على داود عليهما السلم اعنى باسم الاشارة المذكور
فى قوله فكان ذلك التنبيه عليه اى على الجمع بين الحالتين باسمه فتم له الامر من
جميع جهات جهة الاسم وجهة المسمى وكذلك الامر فى اسمه احمد جمع فيه بين الحالتين
بحروف الاتصال وهى الحاء والميم وحروف الانفصال وهى الالف والدال فهذا
من حكمة الله سبحانه ثم قال تعالى فى حق داود عليه السلم يا جبال اوبى معه والطير
ترك المقول لكونه معلوما فى كتاب الله ولدلالة ما بعده عليه فيما اعطاه اى
فى جملة ما اعطاه داود على طريق الانعام عليه ترجيع الجبال معه منصوب على انه
مفعول القول بتضمين معنى الذكر اى قال اذكر ترجيع الجبال معه او منصوب
على انه المفعول الثانى لاعطاه ويكون ما مصدرية او على انه مفعول للانعام
التسبيح بالنصب على انه مفعول للترجيع فتسبح الجبال التسبيح ليكون له اى

لداود عملها اى عمل الجبال الان تسبيحها لما كان لتسبيحه منشا منه
لاجرم يكون ثوابه عايدا اليه لا اليها لعدم استحقاقها لذلك وكذلك الطير
اى مثل الجبال الطير فى الترجيع وانما كان تسبيح الجبال والطير لتسبيحه لانه لما قوى
توجهه عليه السلم بروحه الى معنى التسبيح والتحميد سرى ذلك الى اعضائه وقواه
فانه مظاهر روحه ومنها الى الجبال والطير فانها صور اعضائه وقواه فى
الخارج فلاجرم تستحق تسبيحه وتعود فائدة تسبيحها اليه واعطاه اى داود
القوة ونعته بها حيث قال واذكر عبدنا داود ذا الايد فان الايد هو القوة
واعطاه الحكمة اى العلم بالاشياء على ما هى عليه والعمل بمقتضاه ان كان متعلقا
بكيفية العمل وفصل الخطاب لبيان تلك الحكمة على الوجه المفهم ثم المنة الكبرى و
المكانة اى المرتبة الزلفى التى خصه الله بها اى ميزه بها عمن سواه حيث اعطاه ولم
يعطهم التنصيص على خلافته ولم يفعل ذلك مع احد من ابناء جنسه وهم الانبياء
وان كان فيهم خلفاء فقال يا داود انا جعلناك خليفة فى الارض فاحكم بين
الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله اى عن الطريق الذى اوحى به
على صيغة المتكلم الواحد الى رسلى وانما كان التنصيص على الخلافة المنة الكبرى و
المكانة الزلفى لانها صورة المرتبة الالهية اعطيت للخلفاء ثم تادب سبحانه معه
اى مع داود عليه السلم فقال سبحانه ان الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب
شديد بما نسوا اى بسبب نسيانهم يوم الحساب حيث لم يسند الضلال اليه
ولم يقل له فان ضللت عن سبيلى فلك عذاب شديد كما هو مقتضى الظاهر
بل اسنده الى الجماعة الغائبين الذين داود عليه السلم واحد منهم فان قلت فادم
عليه السلم ايضا قد نص الله سبحانه على خلافته فليس داود مخصوصا بالتنصيص
على خلافته قلنا ما نص على خلافة ادم مثل التنصيص على خلافة داود وانما قال
سبحانه للملائكة فى قصة آدم عليه السلم انى جاعل فى الارض خليفة ولم يقل سبحانه
انى جاعل ادم فى الارض خليفة فيحتمل ان يكون الخليفة الذى اراده الله سبحانه

غير آدم بان يكون لبعض اولاده ولو قال انى جاعل آدم خليفة لم يكن
مثل قوله انا جعلناك خليفة بضمير الخطاب فى حق داود فان هذا يحتمل ليس فيه
احتمال غير المقصود وليس ذلك اى قوله انى جاعل آدم خليفة كذلك اى مثل قوله
انا جعلناك خليفة فان ضمير المخاطب لا يحتمل الغير بخلاف الاسم الغائب ثم لما كان
ههنا مظنة ان يقال ذكر آدم فى القصة قرينة دالة على ان المراد بالخليفة آدم عليه السلم
دفعه بقوله وما يدل ذكر آدم عليه السلم فى القصة بعد ذلك دلالة لا يحتمل الغير
على انه اى آدم عليه السلم عين ذلك الخليفة الذى نص الله عليه لاحتمال ان يكون بعض
اولاده كما قلنا مع ان التنصيص الحاصل بلا قرينة ليس مثل التنصيص الواقع بها كما لا يخفى
فاجعل بالك لاخبارات الحق سبحانه من عباده واجتهد فى ادراك خصوصياتها اذا
اخبر عنهم حتى تفهم ما فضل به بعضهم على بعض وكذلك الحال فى حق ابراهيم الخليل
ليس التنصيص على خلافته مثل التنصيص على خلافة داود فانه تعالى قال فى حق الخليل
عليه السلم انى جاعلك للناس اماما ولم يقل خليفة وان كنا نعلم ان الامامة هنا
خلافة ولكن ما هى مثلها لانه ما ذكرها اى الخلافة باخص اسمائها وهى الخلافة لانها
خصوص مرتبة فى الامامة ثم فى داود عليه السلم من الاختصاص بالخلافة ان جعله خليفة
حكم بان حكم بين الناس بدلا من المستخلف وليس ذلك المذكور من الخلافة فى الحكم الا
عن الله تعالى فقال تعالى له فاحكم بين الناس بالحق وخلافة آدم قد لا يكون من هذه
المرتبة بحسب الاحتمال العقلى واللفظى فيكون خلافته ان يخلف من كان فيها اى فى الارض
قبل ذلك من الملك والجن وغيرهما لا انه نائب عن الله فى خلقه بالحكم الالهى فيهم وان كان
الامر كذلك وقع فان آدم عليه السلم خليفة فى الحكم عن الله بحسب الواقع ولكن ليس كلامنا
الا فى التنصيص عليه والتصريح به ولله فى الارض خلائف عن الله وهم الرسل صلوات
الرحمن عليهم واما الخلافة اليوم فعن الرسل لا عن الله لانهم ما يحكمون الا بما شرع لهم
الرسول لا يخرجون عن ذلك غير ان هنا دقيقة لا يعلمها الا امثالنا وذلك المذكور
من الدقيقة واقع فى اخذ ما يحكمون به مما هو شرع على صيغة المصدر للرسول فالخليفة

عن

عن الرسول من ياخذ الحكم بالنقل عنه صلى الله عليه وسلم او بالاجتهاد
الذى اصله ايضا منقول عنه صلى الله عليه وسلم وفينا من ياخذ عن الله
بلا واسطة وذلك لكمال متابعته للنبى صلى الله عليه وسلم فانه وصل الى مقام
ياخذ الحكم بلا واسطة كما اخذ صلى الله عليه وسلم بلا واسطة فيكون خليفة عن الله
بعين ذلك الحكم لا بغيره فيكون المادة له من حيث كانت المادة لرسوله صلى الله
عليه وسلم اى ماخذ حكمه ماخذ حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو فى الظاهر
متبع له صلى الله عليه وسلم لعدم مخالفته له فى الحكم وان كان فى الباطن مستقلا
لاخذه عن الله بلا واسطة كعيسى عليه السلم اذا نزل فحكم بما حكم به الرسول صلى الله
عليه وسلم آخذا من الله كما اخذه صلى الله عليه وسلم وكالنبى محمد صلى الله عليه وسلم فى قوله
تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده حيث امر باتباع هداهم لا باتباعهم
ليكون آخذا من الله كما اخذوا منه والفرق بين اخذ النبى وعيسى عليهما السلم وبين
اخذ التابع بغير واسطة ان التابع وصل الى هذا المقام بواسطة المتابعة وهما
عليهما السلم لم يصلا اليه بواسطة متابعة احد وهو اى الخليفة منا الآخذ الحكم
عن الله فى حق ما يعرفه ويتحقق به من صورة الاخذ من الله مختص بهذا الاخذ بالمنا
سواة للنبى صلى الله عليه وسلم ظاهرا هو اى هذا الخليفة فيه اى فى الحكم الذى اخذ
ياخذه عن الله بمنزلة ما قرره النبى صلى الله عليه وسلم اى بمنزلة النبى صلى الله عليه وسلم
فى الحكم الذى قرره من شرع من تقدم من الرسل بكونه قرره اى من حيث كونه قرره
فاتبعناه من حيث تقريره لا من حيث انه شرع لغيره قبله وكذلك اخذ الخليفة اى
ما اخذه الخليفة من الله عين ما اخذه منه الرسول فنتبعه الخليفة من حيث انه اخذه
عن الله لا من حيث انه اخذه الرسول عن الله فنقول فيه بلسان الكشف خليفة الله
وبلسان الظاهر خليفة رسول الله لموافقته له فى الظاهر ولهذا مات رسول الله صلى
الله عليه وسلم وما نص بخلافة عنه الى احد ولا عينه بوجه غير التنصيص لعلمه ان فى
امته من ياخذ الخلافة عن ربه فيكون الخليفة عن الله مع الموافقة له صلى الله عليه وسلم

فى الحكم المشروع فلما علم ذلك صلى الله عليه وسلم لم يحجر الامر او امر الخلافة و
لم يحصر فى الخلافة عنه فلله خلفاء فى خلقه غير الرسل ياخذون من معدن
الرسول اى رسولنا صلى الله عليه وسلم والرسل الذين تقدموا عليه بالزمان
ما اخذته الرسل اى رسولنا وسائر الرسل عليهم السلم ويعرفون فضل الرسول
المتقدم هناك لان الرسول قابل للزياده اى لان يزيد ون فى الاحكام وهو
الخليفة ليس بقابل للزيادة التى لو كان الرسول قبلها الرسول مرفوع وكان تامة
وقبلها جواب لو اى الزيادة التى لو وجد الرسول فى زمان ذلك الخليفة كان
قابلا لتلك الزياده او ناقصة والخبر محذوف اى لو كان الرسول كائنا فى زمان
ذلك الخليفة لقبل تلك الزياده واقتصر على الزياده لان النقصان ايضا زيادة
فلا يعطى من الحكم والعلم فيما شرع الا ما شرع للرسول خاصة فهو فى الظاهر
متبع غير مخالف بخلاف الرسل فانه قد يقع بينهم المخالفة الا ترى ان عيسى عليه
السلم لما تخيلت اليهود انه لا يزيد على موسى مثل ما قلناه فى الخلافة اليوم مع
الرسول آمنوا به واقروه فلما زاد حكما او نسخ حكما كان قد قرره موسى لكون
عيسى رسولا لم يحتملوا ذلك لانه خالف اعتقادهم فيه اى اعتقاد اليهود
فى شان موسى عليه السلم ان شريعته لا تنسخ او فى شان عيسى ان شريعته لا تنسخ
شريعة موسى عليهما السلم وجهلت اليهود الامر اى امر الرسالة على ما هو
عليه من اقتضائه الزيادة والنقصان بحكم الوقت واستعداد كل قوم ارسل
الرسول اليهم فطلبت اليهود قتله وكان من قصته ما اخبرنا الله تعالى فى كتابه
العزيز منه وعنهم فلما كان عيسى عليه السلم رسولا قبل الزياده على شريعة موسى
بشئ اما بنقص حكم قد تقرر او زيادة حكم على ان النقص اى نقص حكم زيادة
حكم بلا شك فان نقص حكم اباحة شئ مثلا عن الشريعة يستلزم زيادة الحكم
بحرمته عليها وبالعكس والخلافة اليوم ليس لها هذا المنصب اى منصب الزياده
والنقصان وانما تنقص اى الخلافة او تزيد على الشرع الذى قد تقرر بالاجتهاد

اى على

اى على المجتهدات التى لا نص فيها حقيقة سواء نقل فيها نص او لم ينقل
وانما حكم المجتهد فيها بالراى قياسا لا على الشرع الذى شوفه به محمد صلى
الله عليه وسلم اى خوطب به مشاهدة من الله او من اوحى به اليه فقد يظهر من
الخليفة الآخذ الحكم من الله ما يخالف حديثا ما فى الحكم فيتخيل انه من الاجتهاد
وليس كذلك وانما هذا الامام يعنى الخليفة الآخذ من الله لم يثبت عنده من
جهة الكشف ذلك الخبر عن النبى صلى الله عليه وسلم ولو ثبت لحكم به وان كان
الطريق اى طريق الاسناد فيه العدل عن العدل فما هو اى العدل معصوم بالرفع
على لغة بنى تميم من الوهم الذى هو مبداء السهو والنسيان ولا من النقل على المعنى
الذى هو مبداء التبديلات والتحريفات فمثل هذا يقع من الخليفة اليوم وكذلك
يقع من عيسى فانه اذا نزل يرفع كثيرا من شرع الاجتهاد المقرر بتقرير الائمة المجتهدين
فتبين برفعه صورة الحق المشروع الذى كان النبى عليه الصلوه والسلم ولا سيما عليه
اذا تعارضت احكام الائمه فى النازلة الواحدة فنعلم قطعا انه لو نزل وحى لنزل
باحد الوجوه فذلك هو الحكم الالهى وما عداه وان قرره الحق فى صورة المجتهدين
فهو شرع تقرير لرفع الحرج عن هذه الامة واتساع الحكم فيها قال تعالى يريد
الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقال صلى الله عليه وسلم بعثت بالحنيفية السهلة
السمحة وظاهر انه لو لم يقع الاختلاف فى الاحكام الاجتهادية ما كان تظهر فيها
الوجوه المتكثره التى هى صورة سعة الرحمة المجبول عليها نبينا صلى الله عليه وسلم
ولما كان للمتوهم ان يتوهم ان استصواب اختفاء الخلفاء والمجتهدين لرفع الحرج
عن هذه الامه واتساع الحكم فيها ينافى ما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه اذا بويع لخليفتين فاقتلوا الاخر منهما دفعه بقوله واما قوله صلى الله عليه وسلم
اذا بويع لخليفتين فاقتلوا الاخر منهما هذا فى الخلافة وفى بعض النسخ هذا فى
الخلافه وهو يصلح ان يكون جواب اما تعنى هذا الحكم انما هو فى الخلافة الظاهره
التى لها السيف وان اتفقا فلا بد من قتل احدهما وهو آخرهما لخلاف الخلافة

المعنوية الغير المقرونة بالخلافة الظاهرة فانه لا امر فيها وانما جاء القتل اى
قتل الخليفة الاخر فى الخلافة الظاهرة وان لم يكن لذلك الخليفة الظاهرى الاخر
هذا المقام اى مقام الخلافة واخذ الاحكام عن الله كالخليفة الظاهرى الاول وهو
اى الخليفة الاخر خليفة رسول الله ان عدل وح يكون بين الخليفتين تخالف فى
رتبة الخلافة فان الاول خليفة الله والثانى خليفة رسول الله فمن حكم الاصل
اى وجوب القتل فى الآخر مع هذا التفاوت القاضى بعد تخالفهما فى الحقيقة من حكم
الاصل الذى يراى بهذا الحكم محل الاصل وجود الهين فالاصل هو برهان التمانع
وحكمه اى نتيجة وجوب وحدة الواجب تعالى فوجوب وحدة الواجب حكم بوجوب
وحدة الخليفة الذى هو ظله ونائبه وقتل الآخر من الخليفتين فقوله فمن حكم الاصل
جزاء لقوله وان لم يكن لذلك الخليفة هذا المقام ويجوز ان يكون جواب لما ويكون
ان فى قوله وان لم يكن وصليه ولما اشار رضى الله عنه الى الاصل الذى هو برهان
التمانع اخذ فى تقريره فقال ولو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وان اتفقا اى
الالهان فان اقل مرتبة التعدد الاثنان وذلك لانه على تقدير اتفاقهما اما ان
ينفذ حكم كل منهما فى الآخر فلا يكون واحد منهما الها لنفوذ حكم الآخر فيه وان لم ينفذ
فكذلك ايضا لعدم القدرة والعجز وان نفذ حكم احدهما دون الآخر فالنافذ الحكم
هو الاله فلا تكون فى الالهة تعدد اصلا وان اختلفا فنحن نعلم انهما لو اختلفا
تقديرا اى فرضا لنفذ حكم احدهما فقط فالنافذ الحكم هو الاله على الحقيقة والذى
لم ينفذ حكمه ليس باله ومن هنا اى من مقام كون نفاذ الحكم من خواص المرتبة الالهية
نعلم ان كل حكم ينفذ اليوم فى العالم انه حكم الله وان خالف ذلك الحكم النافذ الحكم
المقرر فى الظاهر المسمى شرعا اذ لا ينفذ حكم الا لله فى نفس الامر هذا تعليل
للحكم المقدم باعادته والاستدلال عليه ففى الحقيقة هو تعليل لما استدل به عليه
قوله لان الامر الواقع فى العالم انما هو على حكم المشيئة الالهية لا على حكم الشرع
المقرر بالمشيئة فما شاء الحق وقوعه يقع البتة وما لم يشأ لم يقع سواء كان

الشرع

المشروع قرره ام لا وان كان تقريره اى تقرير الشرع المقرر ايضا من المشيئة الالهية
ولذلك نفذ تقريره خاصة لا العمل به فان المشيئة المتعلقة بتقرير الشرع ليست لها
خاصة فيه اى فى الشرع الا التقرير لا العمل بما جاء به الا اذا تعلقت المشيئة به ايضا
فالمشيئة سلطانها اى تاثيرها فى الاشياء عظيم لا يتخلف عنها ما تعلق به ولهذا اى
لعظم سلطانها جعلها ابو طالب عرش الذات فانه اذا استقرت الذات واستوت عليها
بالتجلى بها نفذ حكمها فى اقطار الوجود لانها لذاتها لا لغيرها تقتضى الحكم ونفوذها
وما اقتضاه الذات لا يتخلف عنها فلا يقع فى الوجود شى ولا يرتفع خارجا عن المشيئة
فان الامر الالهى اذا خولف ههنا بالمسمى اى بما يسمى معصية فليس الا الامر بالواسطة
المسمى بالامر التكليفى لا الامر التكوينى فما خالف الله احد قط فى جميع ما يفعله من حيث
امر المشيئة فوقعت المخالفة من حيث امر الواسطة فافهم وعلى الحقيقة فامر المشيئة
اذا تعلقت بافعال العباد انما يتوجه على ايجاد عين الفعل لا على من ظهر على يديه فيستحيل
الا ان يكون اى فيستحيل كل من حالتى الفعل وجوده وعدمه الا وجوده فانه غير مستحيل
بل واجب وفى بعض النسخ فيستحيل ان لا يكون ومعناه ظاهر ولكن فى هذا المحل الخاص
فوقتا يسمى عين الفعل به اى بامر المشيئة مخالفة لامر الله اذا لم يكن موافقا للامر
التكليفى ووقتا يسمى موافقة وطاعة لامر الله اذا كان موافقا له ويتبعه اى الفعل
الذى تعلق به المشيئة لسان الحمد والذم على حسب ما يكون موافقا او مخالفا للامر
التكليفى فان كان موافقا يحمد وان كان مخالفا يذم ولما كان الامر فى نفسه على ما
قررناه من انه لا يقع شى الا بالمشيئة الالهية ولا يرتفع الا بها لذلك كان مآل الخلق
فى الآخرة الى السعادة على اختلاف انواعها واشتراكهما فى رفع العذاب عنهم فعبر الحق
سبحانه عن هذا المقام اى عن مقام كون مآل الكل الى السعادة بان الرحمة وسعت
كل شى فكان الرحمة الوجودية وسعت كل الاشياء حتى الغضب كذلك اى الرحمة
المقابلة للغضب ايضا وسعتها وانها اى وعبر عن هذا المقام ايضا بانها اى الرحمة
سبقت الغضب الالهى وسبقها يعم جميع معانى السبق من التقدم فى الوجود ومن التعدى

عن الشيء بعد اللحوق به ومن الغلبة والاستيلاء والسابق بهذه المعاني
متقدم فاذ الحقه بالاستحقاق له هذا العبد الذي حكم عليه المتأخر يعني الغضب
حكم عليه المتقدم يعني الرحمة فنال الرحمة واخذته من يد غضب المنتقم اذ لم يكن غيرها
اي غير الرحمة سبق فهذا معنى سبقت رحمته غضبه لتحكم اي الرحمة على من وصل اليها
فانها في الغاية ووقفت والكل سالك الى الغاية فلابد من الوصول اليها اي الى الغاية
فلابد من الوصول الى الرحمة التي هي غاية ومفارقة الغضب الذي غلبته الرحمة
فيكون الحكم لها اي للرحمة فكل واصل اليها اي الى الغاية بحسب ما يعطيه حال الواصل
اليها اي بحسب درجاتهم وتفاوت طبقاتهم فيكون للبعض نعيم في عين الجحيم وللبعض
آخر في الجنة ولآخر في الاعراف الذي بينهما فمن كان ذا فهم عظيم يورثه الذوق والكشف
يشاهد ما قلنا شهودًا اعيانيا وان لم يكن له فهم فيأخذه عنا اخذا تقليديًا ايمانيًا
فما ثمّ اي في نفس الامر الا ما ذكرناه فاعتمد عليه وكن بالحال فيه اي فيما ذكرناه
يعني اجتهد حتى يصير حالك ولا تكتف بمجرد التقليد كما كنا الفعل منسلخ عن الزمان
اي كما نحن بالحال فيه فمنه اي من الحق تعالى نزل الينا وفاض علينا ما تلونا عليكم
ومنا نزل اليكم ما وهبناكم منا فمنا ثانيا تاكيد للاول ومتعلق بوهبناكم اي
وهبناكم من احوالنا التي نزلت الينا من الحق سبحانه واما تليين الحديد فقلوب
قاسية اي فتليين قلوب قاسية يلينها الزجر والوعظ تليين النار اي مثل تليين
النار الحديد وانما الصعب قلوب اشد من الحجارة فان الحجارة تكسرها او تكلسها
النار اي تجعلها كلسًا وهي النورة ولا يلينها وما الان اي الحق سبحانه له اي لداود
عليه السلم الحديد الا لعمل الدروع الواقية اي الحافظة من العدو تنبيهًا من الله ان
لا يتقى الشيء الا بنفسه فان الدرع يتقى به السنان والسيف والسكين والنصل و
كلها حديد كالدرع فاتقيت الحديد بالحديد فجاء الشرع المحمدي باعوذ بك
منك فهذا روح تليين الحديد فهو المنتقم الرحيم فينبغي ان يتقى من الاسم المنتقم
بالرحيم والله الموفق الجواد المفضل الكريم فص حكمة نفسية في كلمة يونسية

لما

لما نفّس الله سبحانه بنفسه الرحماني عن كرب يونس عليه السلم بتخليص نفسه القدسية
عن توهم خراب صورته الجسمانية وهدم نشأته العنصرية المانعين لها عن
الوصول بكمالها حين القاه من بطن الحوت الى ساحل اليم وصف حكمته بالنفسية
بسكون الفاء كما ذهب اليها اكثر الشارحين او النفسية بفتحها كما تشهد بها النسخة
المقروة على الشيخ رضي الله عنه وظهر من ذلك وجه تصدير قصته عليه السلم
بما يدل على وجوب المحافظة للنشأة الانسانية عن عدمها وحل نظامها حيث قال
واعلم ان هذه النشأة الانسانية بكمالها اي بتمامها روحًا وجسمًا ونفسًا
خلقها الله على صورته الجامعة بين التنزيه الذي يدركه الروح والتشبيه الذي
يحكم به القوى الجسمانية والجمع بينهما الذي ينكشف للطيفة القلبية الجامعة بين
احكام الروح والجسم المتوسط بينهما وكانه رضي الله عنه اراد بهذه اللطيفة
بالنفس وان كانت مسماة بالقلب في عرفهم وهي في الحقيقة عين الروح لكن باعتبار
تقابل واقع بين صفاته التجريدية الذاتية وبين احوالها التعلقية العرضية و
استقرارها على حالة متوسطة اعتدالية من غير غالبية فاحشة ولا مغلوبية كذلك
كما يقول الحكماء في المزاج فلا يتولى حل نظامها الا من خلقها وهو الله سبحانه
اما بيده اي بغير واسطة الامر الشرعي التكليفي وليس في الحقيقة الا ذلك لان
الكل بمشيئته او بامر الشرعي التكليفي ومن تولاها بان حل نظامها بغير امر الله
الشرعي التكليفي فقد ظلم نفسه وتعدى حد الله فيها اي تعدى ما عين الله
واوجبه عليه في شأنها من حفظها وسعى في خراب ما امر الله بعمارته واعلم ان
الشفقة على خلق الله احق بالرعاية من الغيرة في الله باجراء الحدود المفضية
الى هلاكهم اراد داود عليه السلم بنيان البيت المقدس فبناه مرارًا فكلما فرغ منه
هدم فشكى ذلك الى الله فاوحى الله اليه ان بيتي هذا لا يقوم على يدي من سفك
الدماء فقال داود يا رب الم يك ذلك اي سفك الدماء في سبيلك قال بلى
ولكنهم اليسوا عبادي فقال يا رب فاجعل بنيانه على يدي من هو مني فاوحى

الله اليه ان ابنك سليمن يبنيه فالغرض من هذه الحكاية مراعاة هذه النشأة
الانسانية وان اقامتها اولى من هدمها الا ترى ان عدو الدين قد فرض الله
في حقهم الجزية والصلح ابقاء عليهم وقال وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله
الجنوح الميل وضمير لها للسلم فانه مؤنث سماعي الا ترى من وجب عليه القصاص
كيف شرع لولي الدم اخذ الفدية او العفو فان ابى حينئذ يقتل الا تراه سبحانه اذا كان
اولياء الدم جماعة فرضي واحد بالدية او عفا وباقي الاولياء لا يريدون الا القتل
كيف يراعى من عفا ويرجح على من لم يعف فلا يقتل قصاصا الا تراه عليه السلام يقول
في صاحب النسعة ان قتله كان مثله النسعة بكسر النون حبل عريض يشبه الحزام
وقصتها انها كانت لرجل وجد مقتولا فرأى وليه نسعته في يد رجل فاخذه بدم
صاحبها فلما قصد قتله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان قتله كان مثله اي
في الظلم اذ لا يثبت القصاص شرعا بمجرد وجدان النسعة في يد آخر وكلاهما
هدم بنيان الرب الا تراه تعالى يقول وجزاء سيئة سيئة مثلها فجعل القصاص
سيئة اي يسوء ذلك الفعل مع كونه مشروعا وما يقال انما يقع امثال ذلك على
سبيل المشاكلة فلا ينافي القصد في البلغاء الى مثل تلك المعاني والخواص فمن عفا
واصلح فاجره على الله لانه اي المعفو عنه على صورته اي صورة الحق فمن عفا عنه
ولم يقتله فاجره على من هو اي المعفو عنه على صورته وهو الحق سبحانه لانه اي الحق
احق به اي بالعبد المعفو عنه اذ الحق انشأه اي العبد المعفو عنه له اي لنفسه
حتى يظهر باسمائه وصفاته وما ظهر الحق بالاسم الظاهر الا بوجوده فمن
راعاه بان عفا عنه ولم يقتله فانه يراعي الحق بابقاء مظهره حتى يتمكن من الظهور
وما يذم الانسان لعينه وانما يذم لفعله وفعله ليس عينه وكلامنا في عينه
ولا فعل الا لله ومع هذا ذم منها اي من الافعال ما ذم وحمد ما حمد ولسان الذم
على جهة الغرض بان ذم احد شيئا لا يوافق غرضه مذموم عند الله بخلاف ما
يذمه الشرع فانه اخبار عما في نفس الامر على ما هو عليه ولا غرض للشارع فيه فلا ذم

الا

الا باذن الشرع وهذا صريح في ان حسن الاشياء وقبحها شرعي لا عقلي فان ذم
الشرع لحكمة يعلمها الله ومن اعلمه الله كما شرع القصاص للمصلحة ابقاء لهذا النوع
وارداعا للمتعدي حدود الله فيه اي في هذا النوع وقيل المعنى فيه اي في القصاص
وهو قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة يا اولي الالباب وهم اهل لب الشيء الذين
عثروا اي اطلعوا على اسرار النواميس الالهية التي يحكم بها الشرع والحكمة التي
تقتضيها العقل واذا علمت ان الله راعى هذه النشأة واقامتها فانت اولى بمراعاتها
اذ لك بذلك اي بان تراعيها السعادة من وجهين فانه ما دام الانسان حيا
يرجى له تحصيل صفة الكمال الذي خلق له فاذا اعنته على ذلك رجع اثر الاعانة اليك
فذلك سعادة وامنت من غائلة ترك الاعانة وذلك سعادة اخرى ومن سعى في هدمه
فقد سعى في منع وصوله لما خلق له بل في منع وصول نفسه ايضا اليه لانه يجازي
بمثل ما فعل اما بالقصاص او بغيره وما احسن ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ترغيبا للعبد فيما يوصله الى ما خلق له وتفضيلا لهذا الموصل على هدم النشأة
الانسانية وان كان بالامر وكان للهادم رتبة اعلاء كلمة الله وثواب الشهادة
الا انبئكم بما هو خير لكم وافضل من ان تلقوا عدوكم فتضربوا رقابهم ويضربوا
رقابكم ذكر الله اي ما هو خير لكم مما ذكر ذكر الله سبحانه وذلك اي حسن ما قال
النبي صلى الله عليه وسلم بحيث يفضي الى منه العجب انه لا يعلم قدر هذه النشأة الانسانية
الا من ذكر الله الذكر المطلوب منه فيحصل فيها ما لا سعادة فوقه وهو سعادة
شهود الحق سبحانه فنبه صلى الله عليه وسلم على ان ما يحصل للذاكر في هذه النشأة
افضل مما يحصل في هدمها وان كان واقعا بموجب الامر متضمنا لسعادات عظيمة
هي الفوز بالجنة والتلذذ بملاذها من الحور والقصور وغيرهما فابقاء هذه
النشأة افضل من هدمها وان كان بالامر ثم شرع رضي الله عنه في بيان ما يحصل
للذاكر في هذه النشأة فقال فانه تعالى جليس من ذكره والجليس مشهود الذاكر
ومتى لم يشاهد الذاكر بجميع اجزائه وجود الحق الذي هو جليسه فليس بذاكر

فان ذكر الله سار في جميع اجزاء العبد فالذاكر له من ذكره بجميع اجزائه لا من ذكره
بلسانه خاصة فان الحق لا يكون في ذلك الوقت الا جليس اللسان خاصة فيراه اللسان
من حيث لا يراه الانسان بما هو اي اللسان راء به وفيه اشارة الى ان لكل شيء نصيبا
من الصفات السبعة الكمالية ولكن لا على الوجه المعهود ولذلك قال بما هو راء فافهم
هذا الشرح ذكر الغافلين فالذاكر الذي هو اللسان من الغافل حاضر بلا شك
والمذكور جليسه فهو اي الذاكر يشاهده اي المذكور والغافل من حيث غفلته ليس
بذاكر فما هو اي الحق جليس الغافل فان الانسان كثير ما هو احدي العين والحق
احدي العين كثير بالاسماء الالهية كما ان الانسان كثير بالاجزاء ولا يلزم من ذكر جزء ما
ذكر جزء آخر فالحق جليس الجزء الذاكر منه والجزء الآخر متصف بالغفلة عن الذكر
لا بد ان يكون في الانسان جزء يذكر الحق به ويكون الحق جليس ذلك الجزء فيحفظ باقي
الاجزاء بالعناية الالهية كما يحفظ العالم بوجود الكامل الذي يذكر الله في جميع احيانه
كما جاء في الحديث لا تقوم الساعة وعلى وجه الارض من يقول الله الله ولما ذكر ان
العبد محفوظ ما دام جزء منه ذاكرا كان بمحل ان يقال كيف يكون محفوظا وقد يطرأ
عليه الموت فدفعه بقوله وما يتولى الحق هدم هذه النشأة بالمسمى موتا فليس باعدام
له بالكلية وانما هو اي الموت تفريق بين الجسم والروح فياخذه اي العبد من حيث
روحه اليه وليس المراد اي مراد العبد الا ان ياخذه الحق اليه ويخلصه من عالم الكون
والفساد واليه يرجع الامر كله فاذا اخذه الحق اليه اي الى نفسه سوى له مركبا اي بدنا
يكون له بمنزلة المركب غير هذا المركب الذي هو بدنه العنصري من جنس الدار التي
ينتقل اليها اما بدنا مثاليا كما في البرزخ او بدنا اخرويا بعد الحشر شبيها بالبدن العنصري
في دار الجزاء الجنة او النار وهي دار البقاء لوجود الاعتدال الحقيقي الذي يحفظ
الاجزاء عن الانفكاك فلا يموت ابدا اي لا يفترق اجزاؤه كما قال تعالى خالدين فيها ابدا
واما اهل النار الخالدون فيها فمآلهم الى النعيم ولكن في النار اذ لا بد لصورة النار
بعد انتهاء مدة العقاب ان تكون بردا وسلاما على من فيها وهذا نعيمهم وقد جاء في

الحديث

الحديث سياتي على جهنم زمان ينبت في قعرها الجرجير فنعيم اهل النار بعد استيفاء
الحقوق اي بعد استيفاء الاسم المنتقم حقوق الله وحقوق الخلق منه نعيم خليل الله عليه
السلام حين القي في النار فانه عليه السلام تعذب برؤيتها وبما تعود في علمه وتقرر
من انها صورة تولم من جاورها من الحيوان وما علم مراد الله منها وفيها من رحمة
في صورة العذاب ونعيمه في عين الجحيم فبعد وجود هذه الآلام وجدها بردا وسلاما
مع شهود الصورة اللونية اي المرئية على لون النار دون اثرها في حقه اي في حق
الخليل عليه السلام وهي نار في عيون الناس ونور وراحة له عليه السلام فالشيء الواحد
يتنوع في عيون الناظرين هكذا هو التجلي الالهي فانه واحد في ذاته مختلف بحسب
القوابل فيرى متنوعا وكما ان التجلي الالهي واحد في ذاته مختلف بحسب القوابل فيرى
متنوعا كذلك العالم واحد في نفسه مختلف بحسب الناظرين فيرى متنوعا فانه
اذا تجلى الحق فيه على الناظر باسمائه الحجابية يرى اعيانه صورا حجابية متباينة مباينة
للحق سبحانه ويبقى الناظر فيه محجوبا عن مشاهدة الحق سبحانه واذا تجلى فيه على الناظر
بكثرته الاسمائية يرى اعيانه مجالي اسمائه ويصير الناظر مكاشفا باسمائه
وصفاته واذا تجلى فيه عليه بوحدته الذاتية يرى اعيانه مع كثرتها واحدة ويصير
الناظر فيه مشاهدا للحق سبحانه بوحدته الذاتية الى غير ذلك من صور التجليات فاذا
عرفت هذا ظهر عليك ان الامر الواحد الذي هو النار في هذه الصورة يصلح ان يجعل
مثالا للتجلي الوحداني الالهي المتنوع بحسب القوابل وان يجعل مثالا للعالم الواحد
في نفسه المحتمل لان يظهر على الناظر فيه بالصور المذكورة وغيرها واذا نظرت الى هذين
الاحتمالين فان شئت جعلته مثالا للتجلي الوحداني الالهي وقلت ان الله سبحانه تجلى
بصور متنوعة مثل هذا الامر يعني النار التي هي في عين الخليل عليه السلام نور وفي
اعين الناظرين نار وان شئت جعلته مثالا للعالم وقلت ان العالم في النظر
المنتهي اليه والنافذ فيه بملاحظة تفاصيل احواله المستورة فيه مثل الحق في التجلي
اي تجليه بحسب القوابل فيتنوع اي العالم في عين الناظر بحسب مزاج الناظر واستعداده

لظهوره عليه كما عرفت ولما كان مزاج الناظر بحسب استعداده الكلي امرا واحدا
يتنوع بحسب تنوع التجلي المتنوع بحسب استعداداته الجزئية يصلح ان يحمل النار
في الصورة المذكورة مثالا له والى هذا الصلاحية اشار بقوله او تنوع مزاج الناظر
لتنوع التجلي فكل واحد من هذا المذكور من التمثيلات الثلثه سائغ في معرفة الحق
وبيانها فلو ان الميت والمقتول اي ميت كان او اي مقتول كان سعيدا او شقيا
اذا مات او قتل لا يرجع الى الله لم يقض الله بموت احد ولا شرع قتله فالكل في
قبضته وتحت حكم احاطته فلا فقدان في حقه فشرع القتل على السنة انبيائه
وحكم بالموت في سابق قضائه لعلمه بان عبده لا يفوته فهو راجع اليه بزواله عن
الظاهر وانتقاله الى الباطن وهذا اي رجوعه اليه هو الظاهر ذوقا وكشفا على ان هذا
الرجوع منطوق في قوله تعالى واليه يرجع الامر اي امر الوجود كله اي فيه يقع التصرف
فهو المتصرف فيه يعني القابل وهو المتصرف يعني الفاعل وامر الوجود منحصر في
القابل والفاعل فما خرج عنه شيء لم يكن عينه بل هويته عين ذلك الشيء وهو الذي
يعطيه الكشف في قوله تعالى واليه يرجع الامر كله فالضمير في اليه راجع الى الهوية
الغيبية والرجوع لغة هو العود الى ما كان منه البدء فدلت هذه الاية على ان هوية
الغيبية مبدأ الاشياء كلها ومرجعها ومبدأية شيء لشيء على انواع احدها
ان يتنزل المبدأ عن صرافة اطلاقه بظهور شيونه المستجنة في غيب ذاته وتقيده
بها فيصير امرا مقيدا مغايرا بالتقييد والاطلاق ورجوع هذا المقيد الى المبدأ
بانسلاخه عن الصفات التقييدية بعوده من الظاهر الى الباطن فحمل المبدئية
والمرجعية على هذا الاحتمال وجعل ضمير الغائب اشارة الى الهوية الغيبية مما
يعطيه الكشف فان العقل لا يستقل به والله تعالى اعلم **فص حكمة
غيبية في كلمة ايوبية** لما كانت احوال ايوب عليه السلام غالبا في زمان
الابتلاء وقبله وبعده غيبية وصفت حكمته بالغيبية واسندت الى كلمته
والمراد بكون احواله غيبية انها ظهرت من الغيب بلا سبب معهود وموجب مشهود

فلا يرد

فلا يرد ان احوال جميع الانبياء بل اهل العالم كلهم ظهرت من الغيب فلا اختصاص
له لان اكثر احوالهم منوطة بشروط معهودة ومربوطة باسباب مشهودة وتفصيل
احواله التي ظهرت من الغيب بلا سبب ظاهر مذكور في شرح الشيخ مؤيد الدين الجندي
رحمه الله فمن اراده فليطالع ثمة اعلم ان سر الحيوة يعني السر الذي هو الحيوة
وانما جعلها سرا لانها امر مغيب مستور في الحي لا يعلم الا بآثارها كالحس
والحركة والعلم والارادة وغيرها سرى في الماء بسريان الهوية الغيبية فيه
منصبغة بصفة الحيوة وكان المراد بهذا الماء النفس الرحماني الذي هو هيولى
للعالم مطلقا لان الشيء المذكور في نتيجة المقدمات الاتية اعني قوله فكل شيء الماء
اصله يعم عالم الاجسام وغيره لا الماء المتعارف ولهذا فرع عليه قوله فهو اي
الماء اصل العناصر التي واحد منها الماء المتعارف فيلزم من ذلك ان يكون اصلا
للمولدات ايضا لان اصل الاصل اصل ومنها السموات السبع لانها عنصرية على مذهب
الشيخ رضي الله عنه والاركان اي سائر اركان العالم من العرش والكرسي ولذلك
اي لسريان سر الحيوة في الماء جعل الله من الماء كل شيء حي وما ثمة اي في الوجود شيء
الا وهو حي فانه ما من شيء الا وهو يسبح بحمد الله ولكن لا يفقه تسبيحه الا بكشف الهي
ولا يسبح الا حي فكل شيء حي فكل شيء الماء اصله والماء الذي هو اصل كل شيء ليس
الا النفس الرحماني وانما اطلق اسم الماء عليه للطف سريانه في الاشياء ولانه
شبيه بالنفس الانساني الذي هو اجزاء صغار مائية ممزوجة باجزاء هوائية
فيصح اطلاق الماء عليه فكذا على ما هو شبيه به ولكن على سبيل التجوز الا ترى العرش
وهو اول الاجسام كيف كان على الماء لانه اي العرش منه اي من الماء تكون
فطفا اي علا وارتفع العرش عليه اي على الماء وذلك لان العرش صورة والماء
هيولاها وظاهر ان الصورة تعلو على الهيولى وتخفيها فيما تحتها فهو اي الماء
يحفظه اي العرش من تحته اي من تحت العرش ضرورة حفظ الهيولى للصورة
كما ان الانسان خلقه الله عبدا فتكبر على ربه وعلا عليه فهو سبحانه مع هذا

يحفظه من تحته تحتية متوهمة له سبحانه بالنظر الى علو هذا العبد الجاهل
بنفسه عند نفسه لا فى نفس الامر وللعبد بوجه آخر علو على الحق سبحانه وذلك
لان العبد صورة تعين للوجود الحق والتعين لابد ان يعلو على المتعين بستره
تحته فهو مستور بالتعين العبدانى ولولا وجود الحق المتعين به لانعدم اذ لا تحقق
للتعين بدون المتعين فالحق يحفظ العبد من تحته وما يدل على كون الحق تحت العبد
هو قوله عليه السلم لو دليتم بحبل لهبط على الله فاشار الى نسبة التحت اليه كالنسبة
الفوقية اى كنسبة الفوقية اليه فمازائدة كما فى قوله فبما رحمة ونسبة الفوقية اليه
فى قوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم وقوله تعالى وهو القاهر فوق عباده
فله الفوق والتحت وساير الجهات ولهذا اى لاحاطته بجميع الجهات ماظهرت
الجهات الست الا بالانسان لانه تعالى لانه اذا احاط بجميع الجهات لم يكن له فوق
لكون هو فيه والا لم يكن محيطا بها وكذلك لم يكن له تحت لايكون هو فيه وكذا سائر
الجهات فلم تظهر الجهات بالنسبة اليه بخلاف الانسان فان له فوقا ليس هو فيه
وكذلك له تحت ليس هو فيه وعلى هذا القياس سائر الجهات فلعدم احاطته بالجهات
ظهرت الجهات به بخلاف الحق سبحانه لاحاطته بها كما عرفت وهو اى الانسان على
صورة الرحمن فلو كان للحق جهة تكون باعتبار صورته لا باعتبار حقيقته ولو كان
الانسان محيطا بالجهات يكون باعتبار من هو على صورته لا باعتبار نفسه ولا
مطعم بالغذاء الروحانى والجسمانى الا الله وقد قال فى حق طائفة وهم قوم موسى
وعيسى عليهما السلم ولو انهم اقاموا التورية والانجيل بالانقياد لاحكامهما فقد
نكر وعمم فقال وما انزل اليهم من ربهم فدخل فى قوله وما انزل اليهم من ربهم
كل حكم منزل على لسان رسول او ملهم اى معلوم بالالهام الربانى لارباب القلوب
لاكلوا الارزاق الروحانية من العلوم والمعارف الوهبية من فوقهم وهو المطعم
من الجهة الفوقية التى نسبت اليه ومن الاحوال والمواجيد الكسبية الحاصلة لهم
بسلوك الطريق بالارجل من تحت ارجلهم وهو المطعم من الجهة التحتية التى نسبها

للنفس

للنفس على لسان رسوله المترجم عنه صلى الله عليه وسلم وانما قال رضى الله عنه
فى الجهة الفوقية نسبت على صيغة المجهول وفى الجهة التحتية نسبها باسناد نسبتها
اليه سبحانه نظرا الى حال المحجوبين فانهم لا يتوحشون من نسبة الفوقية اليه تعالى
كما يتوحشون من نسبة التحتية كيف وقد ذهب بعضهم الى اثبات جهة الفوقية له
تعالى فاسند اليه سبحانه نسبة التحتية مع انها وقعت على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم
دفعا لتوحشهم ولو لم يكن العرش على الماء ما انحفظ وجوده فانه بالحيوة يحفظ
وجود الحى الا ترى الحى اذا مات الموت العرفى تحلل اجزاء نظامه وتعدم قواه
عن ذلك النظم الخاص ولما ظهر من انه بالحيوة يحفظ وجود الحى ولا مادة للحيوة
الا الماء قال تعالى لايوب حين اشرف على زوال الحيوة لشدة الحرارة المفنية
برودة الماء ورطوبتها اركض برجلك هذا مغتسل يعنى بماء بارد لما كان
عليه من افراط حرارة الالم فسكنه اى ايوب وافراط الحرارة الله ببرد الماء فنقص
عن حرارته الزائدة على ما ينبغى وزاد على برودته الناقصة عما ينبغى ولهذا كان الطب
النقص من الزائد والزيادة فى الناقص والمقصود من ذلك النقص والزيادة
طلب الاعتدال اى تساوى الزائد والناقص ولا سبيل اليه اعنى الى الاعتدال
مطلقا سواء كان فى الكيفيات المتضادة كما فى المزاج او فى غيرها كما فى الصورة
التى ذكرها الشيخ رضى الله عنه الا انه اى المقصود من النقص والزيادة ما يقاربه
اى الاعتدال وانما قلنا ولا سبيل اليه اعنى الاعتدال من اجل ان الحقائق والشهود
اى معرفة الحقائق وشهودها على ما هى عليه يعطى التكوين مع الانفاس على الدوام
يعنى تعطى العلم بان الاشياء تتكون فى كل آن على الدوام ولا يكون التكوين مع
الانفاس الا بعد انعدام المكون ولا يكون التكوين بعد الانعدام الا عن ميل
من المكون تارة الى العدم وتارة الى الوجود فلو اعتدل الميلان وتساويا يلزم
اما خلوه من الوجود والعدم او اتصافه بهما معا وكلاهما محال فلا سبيل الى
الاعتدال ويسمى هذا الميل فى الطبيعة اى فى علم الطبيعة او فى الطبايع المتضادة المستقرة

على حالة وحدانيه معتدله انحرافا اذا كان مبدا فساد مزاج او تعفينا
اذا كان مبدا كون مزاج وتسمى هذا الميل فى حق الحق ارادة وهى اى الارادة ميل
الى وجود المراد الخاص او عدمه دون غيره فاذا استوت نسبته تعالى الى وجود
وعدمه لخلوه عن ارادتهما او لاتصافه بارادتهما من غير ترجيح لزم اما خلو
هذا المراد الخاص عن الوجود والعدم او اتصافه بهما وذلك محال والاعتدال يوذن
بالسواء بين الامور المتضادة فى الجميع اى فى جميع هذه الصور وهذا اى الاعتدال ليس
بواقع فى صورة منها لامتناعه كما بين فلهذا منعنا من حكم الاعتدال وقد ورد فى
العلم الالهى الفائض من حضرة الالوهيه النبوى الجارى على لسان النبى صلى الله عليه وسلم
اتصاف الحق بالرضا والغضب وبالصفات المتقابله والرضا مزيل للغضب عن
المغضوب عليه والغضب مزيل للرضا عن المرضى عنه والاعتدال ان يتساوى الرضا
والغضب ولا سبيل اليه فما غضب الغاضب على من غضب عليه وهو عنه راض فقد
اتصف باحد الحكمين فى حقه يعنى الغضب وهو ميل وما رضى الحق عن رضى عنه
وهو غاضب عليه فقد اتصف باحد الحكمين فى حقه يعنى الرضا وهو ميل وانما
قلنا هذا الكلام على وجه لا يدل على زوال الغضب للحق عن العبد مطلقا بل قيدناه
بشرط الرضا ووجود الشرط مسكوت عنه من اجل من يرى ان اهل النار لا يزال
غضب الله عليهم دائما ابدا فى زعمه فما لهم حكم الرضا من الله فان كان الامر كما زعمه
فصح المقصود يعنى وجود الميل وعدم الاعتدال فان كان كما قلنا مرارا وقررناه
مال اهل النار الى ازالة الالام وان سكنوا النار وبقيت عليهم الصورة النيرانية
فذلك رضى عنهم لانه زالت تالمهم بها فزال الغضب لزوال الالام اذ عين الالم عين
الغضب اى عين الم العبد عين غضب الحق اذ ليس عنده تعالى فى مرتبة الجمعية
شى من الالام حتى يكون زوال الغضب بزواله كما يكون عند العبد من التاذى
من المغضوب عليه فلا يحكم بزوال الغضب للرب الا بزوال الم العبد فعين الالم
عين الغضب ان فهمت المقصود من هذه العينيه ثم شرع فى ما يضاف الى الحق

من الغضب باعتبار مقامى جمعه وتفصيله فقال فمن غضب من الخلائق
فقد تاذى من المغضوب عليه فلا يسعى فى انتقام المغضوب عليه بايلامه
الا ليجد الغاضب الراحة بذلك فينتقل الالم الذى كان عنده الى المغضوب عليه
والحق اذا افردته عن العالم باعتبار غناه الذاتى عن العالمين يتعالى علوا كبيرا عن
هذه الصفة يعنى الغضب على هذا الحد الذى يتعارفه الخلق من انفسهم فقوله
على هذا الحد لا بد منه وهو موجود فى متن النسخه التى قوبلت بحضور الشيخ
رضى الله عنه مع الاصل فسقط ما قال بعض الشارحين من ان الكلام بدونه
تمام والظاهر انه كان من الحاشيه فوقع فى المتن واذا كان الحق هوية العالم
فما ظهرت الاحكام كلها الالهيه باعتبار انه محل الظهور لها ومنه باعتبار انه مبدا
لها فلا عليك ان اسندتها اليه تعالى ومما يدل على ما ذكرناه من عدم ظهور الاحكام
الا فيه ومنه هو قوله تعالى واليه يرجع الامر كله اى امر الوجود ذاتا وصفة وفعلا
كله حقيقة وكشفا ولا تمتنع من عبودته بانكشاف هذه الحقيقة عليك فاعبده
وتوكل عليه حجابا وسترا اى من حيث ان حجاب العبودية بينك وبينه مسدل
وبه هو عنك مستور واذا كان هويته تعالى هوية العالم ويرجع جميع امور
العالم اليه فليس فى الامكان ابدع من هذا العالم لانه تفصيل ما جمعه للحقيقه
الانسانيه وهى مخلوقة على صورة الرحمن او جده الله تعالى اى ظهر وجوده تعالى
بظهور العالم كما ظهر الانسان بوجود الصورة الطبيعية العنصريه يعنى
يعنى اعيان العالم كلها صورته الظاهره وهويته تعالى روح هذه الصورة
المدبر لها فما كان التدبير الالهيه اى فى الحق باعتبار ظهوره بصورة العالم
كما لم يكن اى التدبير الالهيه باعتبار غيب هويته وهو الاول بالمعنى وهو الاخر
بالصورة التى هى مجلى ظهوره وهو الظاهر بتغير الاحكام والاحوال اى بهذه الصورة
المتغيرة الاحكام والاحوال وهو الباطن بالتدبير والتصرف فى هذه الصورة
الظاهره وهو بكل شى عليم من حيث اوليته وبطونه فهو على كل شى شهيد من حيث

آخرته وظهوره في الخلق شاهداً ومشهوداً ليعلم على البناء للفاعل اي ليعلم
بك عن شهود لا عن فكر كما كنت قبل الشهود او على البناء للمفعول ومعناه ظاهر
فكذلك علم الاذواق يكون عن ذوق وشهود لا عن فكر وهو العلم الصحيح وما عداه
فحدس وتخمين ليس بعلم اصلا لامكان تطرق الشبه من قوتي الوهم والخيال اليه
ثم كان لايوب عليه السلم ذلك الماء المدلول عليه بقوله هذا مغتسل بارد وشراب
لازالة الم العطش الذي هو من النصب والعذاب الذي مسه به الشيطان اي
البعد عن الحقائق ان يدركها على ما هي عليه وفسر الشيطان بالبعد على لسان
الاشارة لانه من شطن اذا بعد على راي فيكون عطفاً على يدركها اي يبعده كيها فيكون
بادراكها في محل القرب منها لان كل مدرك قريب من المدرك فكل مشهود قريب
من العين ولو كان بعيدا بالمسافة فان البصر اي نوره وشعاعه يتصل به من حيث
شهوده على راي الذاهبين الى خروج الشعاع ولولا ذلك الاتصال لم يشهده او
يتصل المشهود بالبصر على مذهب القائلين بالانطباع كيف كان الشهود بالشعاع
او بالانطباع فهو قرب بين البصر والمبصر فقد علم ان الشيطان هو البعد عن
هذا القرب ولاشك ان من ابتلى بهذا البعد فهو قريب منه ولهذا كنى ايوب اي
اتى بالكناية في المس بان جعله كناية عن القرب فانه من لوازمه ضرورة انه اذا مس
شي شيئا فقد قرب منه وقيل معناه ولهذا كنى ايوب عن نفسه بضمير المتكلم في
ايقاع المس عليه فقال مسني فاضافه اضافة اسناد الى الشيطان الذي هو البعد
مع قرب المس اي مع ان المس هو القرب فاسند القرب الى البعد فقال البعد مني قريب
بحكمه في بان جعلني بعيداً فعلى هذا معنى قوله مسني الشيطان قرب مني البعد
عن ادراك الحقائق على ما هي عليه وقرب هذا البعد مني بسبب ثبوت حكمه في
اي حكم البعد في وهو كوني بعيداً عن ذلك الادراك وحاصله انه عليه السلم كان
يشكو عن بعده عن ادراك الحقائق على ما هي عليه بواسطة حجابية تعينه المانعة له عن
ادراكها ولما ذكر ان للبعد وقربه من ايوب حكم واثر فيه كان محلا ان يقال القرب والبعد

امران

امران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج فكيف يكون لهما حكم واثر في
الموجودات الخارجية دفع ذلك بقوله وقد علمت ان القرب والبعد امران اضافيان
يحصل من اضافة احد الشيئين الى الآخر فهما نسبتان بين الطرفين لا وجود لهما
في العين مع ثبوت احكامهما في البعيد والقريب فان البعد وان كان نسبة بين
طرفيه غير موجودة في العين فانه يثبت لكل واحد منهما البعد عن الآخر وكذلك القرب
ولاشك ان ثبوت شي لشي في الخارج لا يستلزم الا وجود المثبت له فيه لا وجود الثابت
واعلم ان سر الله المودع في ايوب عليه السلم هو السر الذي جعله عبرة لنا وكتاباً
مسطوراً حاكياً عن احواله يقرأه هذه الامة التي لها قابلية تعلم جميع ما حكى عن الانبياء
السالفة واممهم والعمل بمقتضاه لتعلم اي هذه الامة ما فيه اي في هذا الكتاب
المسطور فتلحق بصاحبه يعني صاحب الكتاب تشريفاً لها اي لهذه الامة مفعول له
لجعله فمن جملة ما جعله عبرة لنا ما اعتمده من الصبر على الضر فاثنى الله عليه
اعني على ايوب بالصبر مع دعائه في رفع الضر عنه فعلمنا ان العبد اذا دعا الله
في كشف الضر لا يقدح هذا الدعاء في صبره اي في تحققه بالصبر في نفس الامر
وانه صابر اي وفي الحكم بانه صابر وانه نعم العبد كما حكم بتحققه بكمال العبودية
حيث قال انه اواب اي رجاع الى الله لا الى الاسباب والحق يفعل عند ذلك
اي عند الفعل الظاهر من الاسباب بالاسباب فهي الآلة والفاعل هو الحق تعالى
لاقتضاء علمه بالاسباب والمسببات ذلك لان اي لا لان العبد يستند اليه
الحالي هذا السبب الخاص ويصير به محجوبا عن المسبب اذ الاسباب المزيلة لامر ما
من الالام كثيرة والمسبب واحد العين فرجوع العبد الى الواحد العين المزيل
بالسبب ذلك الالم اولى من الرجوع الى سبب خاص ربما لا يوافق ذلك السبب الخاص
علم الله فيه اي في شان العبد لامكان تعلق علمه بسبب آخر لازالة المه فيقول
ان الله لم يستجب لي وهو ما دعاه اي والحال ان العبد لم يدع المسبب الواحد العين
وانما جنح الى سبب خاص لم يقتضه الزمان ولا الوقت اي وقت الداعي وحاله

فعل ايوب في الدعاء لرفع الضر بحكمة الله اذ كان نبيا عارفا بحكمه ومصالحه
في جميع الافعال والاحوال والمقامات ثم انه لما علم على صيغة المبني للمفعول الصبر
الذي هو حبس النفس عن الشكوى عند الطائفة الظاهرية من الصوفيه وليس
ذلك بحد الصبر عندنا وانما حده حبس النفس عن الشكوى لغير الله لا الى الله لانا في
الشكوى الى الله فهذه الجملة مقدره ههنا لكون خبر ان واما جواب لما فقوله
فحجب اي ضل اثر حجب الطائفة المشار اليها عن معرفتهم حقيقة الصبر وعدم منافاة
الشكاية الى الله نظرهم في ان الشاكي يقدح بالشكوى في الرضا بالقضاء وليس الامر
كذلك فان الرضا بالقضاء لا تقدح فيه الشكوى الى الله ولا الى غيره وانما يقدح في
الرضا بالمقضي ونحن ما خوطبنا بالرضا بالمقضي والضر هو المقضي ما هو عين
القضاء وعلم ايوب ان في حبس النفس عن الشكوى الى الله في رفع الضر مقاومة
القهر الالهي وهو ليس من اداب العبودية ومقتضيات المعرفة بالاوصاف الربوبيه
بل جهل متلبس بالشخص اذا ابتلاه الله بما يتالم نفسه فلا يدعو الله في ازالة ذلك
الامر المؤلم فالمراد بالجهل ههنا اما مقابل العلم او فعل الشيء بخلاف ما ينبغي ان
يفعل وعلى ذلك قوله تعالى اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين
فجعل فعل الهزء جهلا بل ينبغي عند المحقق ان يتضرع ويسال الله في ازالة
ذلك عنه فان ذلك ازالة عن جناب الله عند العارف صاحب الكشف فان
العبد مع العبودية محو الاثر عنده فيرجع اللذة والالم هو الوجود الحق وذلك
غير ممنوع في الشرع فان الله قد وصف نفسه بانه يؤذى على البناء للمفعول
فقال ان الذين يؤذون الله ورسوله واي اذى اعظم من ان يبتليك ببلاء
عند غفلتك عنه او عن مقام الهي لا تعلمه لترجع اليه بالشكوى فيرفعه عنك
فيصح الافتقار الذي هو حقيقتك المميزة نسبة العبودية عن الربوبية فيرتفع
عن الحق الاذى بسؤالك اياه في دفعه عنك اذ انت صورته الظاهرة والصورة
عين ذي الصورة من وجه فاذا اهاذاه وزوال الاذى عنها زوال الاذى عنه

كما

كما جاء بعض العارفين فبكى فقال له في ذلك من لا ذوق له في هذا الفن
معاتبا له فقال له العارف انما جوعني لابكي انما ابتلاني بالضر لاسئله في رفعه
عني وذلك لا يقدح في كوني صابرا فعلمنا ان الصبر انما هو حبس النفس عن الشكوى
لغير الله ولما كان الغير معدوم العين عندهم قال واعني بالغير وجها خاصا من
وجوه الله عينه الشاكي لرفع الضر عنه توهما منه انه السبب في ذلك وقد عين الحق
وجها خاصا من وجوه الله وهو المسمى وجه الهوية للدعاء وازالة الشكوى كما قال
فادعوه مخلصين له الدين فيدعوه من ذلك الوجه في رفع الضر لا من الوجوه الاخر
المسماة اسبابا وان كانت هذه الوجوه ليست الا هو اي الوجه الجامع لجميع الوجوه
من حيث انها تفصيل الامر الجامع للوجوه في نفسه اي في نفس ذلك الامر الجامع لا
في الخارج عنه ولا شك ان المفصل عين المجمل لا فرق بينهما الا بالتفصيل والاجمال
فالعارف لا يحجبه سؤاله هوية الحق في رفع الضر عنه عن ان تكون جميع الاسباب
اي كل واحد منها عينه من حيثية خاصة هي عينيته لاسم خاص هو عين الهوية
المطلقة وهذا المعنى لا يعرف حقيقته ولا يلزم طريقته الا الادباء من عباد الله
المتادبين باداب العبودية والامناء على اسرار الله الذين لا يظهرونها على غير
اهله فان لله امناء لا يعرفهم الا الله ويعرف بعضهم من حيث فانه في الله بعضا
فتكون معرفته معرفة الله فلا ينافي حصر المعرفة في الله اولا وقد نصحناك ايها الحقائقي
فاعمل بعمل اولي الالباب واياه سبحانه من حيث وجه هويته الغيبية الاحدية
فاسأل لا وجوه المسمات بالعلل والاسباب والله الموفق **فص حكمة**
جلالية في كلمة يحيوية اعلم ان الصفات تنقسم بنحو من القسمه
الى قسمين صفات ذاتيه وصفات حاليه فالصفات الذاتية كالحيوة والعلم و
غيرهما والصفات الحالية فكالغضب والرضا والقبض والبسط ونحو ذلك وهذه
الصفات الحالية في اصطلاح اهل طريق الله ترجع الى ثلثة اصول احدها والاخر مقام الجلال
مقام الجمال والاخر مقام الكمال فلمقام الجلال الهيبه والقبض والخشيه والورع

والتقوى ونحو ذلك ولمقام الجمال الرجاء والبسط والانس واللطف والرحمة والنعيم
والاحسان ونحو ذلك ولمقام المحيطة بالجلال والجمال وتوابعهما من الاحوال الجميع
بين ذلك وكان الغالب على ظاهر يحيى عليه السلم الاحوال الجلاليه فلذلك وصف رضي
الله عنه حكمته بالجلاليه وورد في الحديث ما معناه ان يحيى وعيسى عليهما السلم
تفاوضا فقال يحيى لعيسى كالمعاتب له لبسطه كانك قد امنت مكر الله وعذابه
وقال عيسى كانك ايست من فضل الله ورحمته فاوحى الله اليهما ان احبكما
الي احسنكما ظنا بي ولما كان من شان الجلال القهر لما يماثله الغير والسوى و
نفي ما يشعر بالثبوت وذلك يستلزم الاوليه وعدم المسبوقيه بالغير وسرى هذا
المعنى في يحيى الذي هو مظهر صفة الجلال بعدم مسبوقيته بالغير في هذا الاسم اشار
رضي الله عنه الى ذلك المعنى بقوله هذه اي الحكمة الجلاليه حكمة الاوليه في الاسماء
يعني هذه الحكمة الجلاليه التي يقتضي في الجناب الالهي عدم المسبوقيه بالغير في الوجود
هي بعينها الحكمة التي تقتضي في يحيى الذي هو مظهر صفة الجلال الاوليه في اسمه
وعدم مسبوقيته بالغير فيه فان الله سماه يحيى اي يحيى به ذكر زكريا ولم يجعل
له من قبل سميا فلم يكن في هذا الاسم مسبوقا بالغير فجمع الله بين الدلاله على حصول
الصفات التي هي كاينة فيمن غبر اي مضى من ترك بيان لمن غبر فيمن يمضي وترك
ولدا يحيى به ذكره وبين اسمه اي الولد والمراد بجمعهما ان في انفهام حصول صفة
حيوة الذكر في زكريا لا يحتاج الى غير اسم يحيى فانه باعتبار وضعه للمعنى المنقول عنه
يدل على حصول هذه الصفة لزكريا وباعتبار وضعه للمعنى المنقول اليه على ولده حصول
هذه الجمعيه انما هو بذلك المذكور من التسميه فالباء في بذلك متعلق بجمع وذلك
اشاره الى التسميه المفهومه من سماه يحيى فسماه يحيى فكان اسمه يحيى من حيث
انفهام حصول صفة حيوة الذكر في زكريا منه من غير حاجة الى امر آخر كالعلم الذوقي
فكما ان انفهام حصول هذه الصفة لا يحتاج الى امر غير اسم يحيى كذلك العلم الذوقي
لا يحتاج في حصوله الى امر سوى المعلوم المذوق بخلاف العلوم الاستدلاليه المحتاجة

في حصولها الى الدلائل والبراهين وما فعل الله سبحانه ذلك الا بزكريا عليه السلم
فان آدم حيي ذكره بشيث عليهما السلم ونوحا عليه السلم حيي ذكره بسام وكذلك
الانبياء الباقون ولكن ما جمع الله لاحد من الانبياء في ولده قبل ولادة يحيى
بين الاسم العلم الواقع منه تعالى وبين الصفة الحاصلة في ذلك النبي الا لزكريا
اي لكن جمع لزكريا بينهما بعد ولادة يحيى فالمستثنى منقطع لما لا يخفى عناية
منه اي من الله اليه وهذه العنايه انما تعلقت به اذ قال هب لي من لدنك وليا
فقدم الحق تعالى حيث كنى عنه بكاف الخطاب على ولده حيث عبر عنه بالولي
كما قدمت آسية ذكر الجار على الدار في قولها عندك بيتا في الجنة فاكرمه الله
اي زكريا بان قضى حاجته بان وهبه وليا طلبه وسماه اي ولده بصفته
اي بصفة زكريا يعني بما يدل عليه صفته وهي حيوة ذكره حتى يكون اسمه تذكارا
لما طلب منه نبيه زكريا الا انه عليه السلم آثر اي اختار على جميع المطالب بقاء ذكر
الله في عقبه اي نسله اذ الولد سر ابيه فكما يحقق ابوه بذكر الله يتحقق هو ايضا به
فقال يرثني ويرث من آل يعقوب وليس ثمه موروث في حق هؤلاء يعني زكريا
وآل يعقوب الا مقام ذكر الله وهو مقام الولاية والدعوة اليه وهو مقام النبوة
ثم انه اي الحق سبحانه كما اكرم زكريا بقضاء حاجته بتقديمه الحق على ذكر ولده كذلك
بشره بما قدمه اي بسبب تقديمه الحق على ذكر ولده فما في ما قدمه مصدريه
ومن نحو قوله من سلامه عليه للابتداء فان التبشير هو الاخبار بما فيه مسرة
فصيرورته تبشيرا انما انشات من المسرة اللازمة المخبر به والمخبر به ههنا
سلام الله على يحيى فصيرورة الاخبار به تبشيرا انما انشات بما فيه من المسرة
او المعنى ثم انه اي الحق سبحانه بشر يحيى بما قدمه اي بشيء قدم ذلك الشيء وفضله
على سائر الانبياء وذلك الشيء سلام الله عليه في المواطن الثلثة تفصيلا فان ذلك
لم يقع بالنسبة الى نبي من الانبياء فمن في من سلامه عليه بيانيه يوم ولد من رحم
امه او ام الطبيعة ويوم يموت بالموت الطبيعي او بالفناء عن مقتضيات الطبيعة

فى الله ويوم يبعث حيا ببعثه يوم القيمة او بالبقاء بعد الفناء وادا كان
فى هذه المرتبة يحيى بن ذكرزكريا فجاء بصفة الحيوة فيها ومن اى صفة الحيوة
ما اخذ منها اسمه الدال على حيوة ذكر زكريا به واعلم بسلامه عليه وكلامه صدق
فهو مقطوع به وان كان قول الروح يعنى عيسى عليه السلم والسلام على يوم
ولدت ويوم اموت ويوم ابعث حيا اكمل فى الدلاله على الاتحاد فانه يدل اعلى
الاتحاد بين المسلم والمسلم عليه فى نظر اهل الكشف واهل الحجاب جميعا اما فى نظر
اهل الحجاب فلانهما عيسى عليه السلم واما عند اهل الكشف فلانهما الحق
لكن فى حجابية عيسى وتعينه فهذا القول الذى وقع فى شان يحيى اكمل فى الاتحاد
والاعتقاد اى فى معنى الجمع بينهما اما الاتحاد فلان المسلم فيه هو الحق باعتبار
هويته الغيبية المطلقة والمسلم عليه يحيى المكنى عنه بضمير الغائب باعتبار هويته
المتعينة ولا شك ان الهوية المطلقة فى الظهور عين الهوية المتعينة واما الاعتقاد
فلان اعتقاد الصدق فى كلام الله وخصوصا من اهل الحجاب اقوى من اعتقاده
فى كلام العبد وكما انه اكمل فيما ذكر فهو ارفع للتاويلات التى تصرفه عن ظاهره
فان الذى انخرقت فيه العادة فى حق عيسى انما هو النطق فى الزمان الغير المعتاد
فيه النطق فقد تكمل عقله وتمكن فى ذلك الذى انطقه الله على سبيل خرق العادة
فيه ولا يلزم للتمكن من النطق على اى حالة كان ذلك المتمكن الصدق فيما ينطق
بخلاف المشهود له من الحق كيحيى عليه السلم فسلام الحق على يحيى من هذا الوجه ارفع
للالتباس الواقع فى العناية الالهية به من سلام عيسى على نفسه وان كانت
قراين الاحوال تدل على قربه من الله فى ذلك وصدقه اذ نطق اذ يحتمل التعليل
والظرف اى حين نطق فى معرض الدلاله على براءة امه فى المهد فهو احد الشاهدين
على براءة امه والشاهد الاخر هز الجذع اليابس فسقط رطبا جنيا من غير فحل
ولا تذكير كما ولدت مريم عيسى من غير فحل ولا ذكر ولا جماع عرفى معتاد ثم
فرض رضى الله عنه صورة لبيان ان احتمال الكذب فيما ينطق به عيسى لا ينافى

ماهو

ما هو المقصود من نطقه من براءة امه فقال لو قال نبى آيتى ومعجزتى ان ينطق
هذه الحائط فنطق الحائط وقال فى نطقه تكذب ما انت رسول الله لصحت الاية
الدالة على نبوته وثبت بها انه رسول الله ولم يلتفت الى ما نطق به الحائط فان الاية
هى نفس التكلم لا الكلام بمؤداه وكذلك حال نطق عيسى عليه السلم فلما دخل هذا
الاحتمال اى احتمال المطابقة للواقع واحتمال عدمها بمجرد النظر العقلى فى كلام عيسى
الصادر عنه باشارة امه وهو فى المهد فموضع الدلاله المعتبرة المقبولة فى كلامه
انه عبد الله فان قوله انى عبد الله يدل عليه فهو موضع الدلاله ومحل وقوعها عليه
وهذه الدلاله معتبرة عقلا من اجل ان هذا الكلام انما وقع فى مقابلة ما قيل فيه
انه ابن الله ولا شك ان مرتبة العبدية دون مرتبة البنوة فقوله انى عبد الله اقرار
بما هو عليه والعقل يتبادر الى قبوله وفرغت اى تمت الدلاله على براءة امه بمجرد
النطق من غير ان يكون لمؤدى الكلام فيه دخل وعلى انه عبد الله بقوله انى عبد الله و
لكن هذه الدلاله الثانية انما اعتبرت عند الطائفة الاخرى القائلة بالبنوة اى بنوة
عيسى فان العبدية لا ينافى النبوة بتاخير الباء عن النون بخلاف الطائفة الاولى
فانها تنافى البنوة بتقديم الباء على النون وبقى ما زاد على ما ذكرنا من قوله آتانى
الكتاب والحكم والنبوة ومن قوله وسلام على يوم ولدت ويوم اموت ويوم ابعث
حيا فى حكم الاحتمال فى النظر العقلى فانه اقرار فى حق نفسه بما له لا بما عليه ولا يتبادر
العقل الى قبوله حتى يظهر فى المستقبل صدقه فى جميع ما اخبر به فى المهد بعد البعثة
وظهور الايات والمعجزات وقد اتضح من تقرير كلامه رضى الله عنه على هذا الوجه
ان قوله فموضع الدلاله جواب لما فى قوله فلما دخل ولا حاجة الى زيادة وقعت
فى بعض الشروح قبل قوله فموضع الدلاله ليكون جواب لما وهى قوله كان سلام
الله على يحيى ارفع من هذا الوجه وليست هذه الزيادة فى النسخة المقروءة على الشيخ
رضى الله عنه ولا فى النسخ الاخر التى رأينا ولا يخفى على الفطن ان مقصود الشيخ من
هذه الكلمات ليس تفضيل يحيى على عيسى عليهما السلم كما توهمه بعض القاصرين

بل ترجيح ما وقع فى شان يحيى على ما وقع فى شان عيسى من حيث التنصيص على
المقصود واين احدهما عن الآخر وكانه رضى الله عنه نظر الى امثال هذه الرموزات
قال فتحقق ما اشرنا اليه تهتد الى فهم المراد والله الموفق للسداد والرشاد

فص حكمة مالكية فى كلمة زكرياوية انما وصف الشيخ رضى الله
عنه حكمته عليه السلم بالمالكية لان الغالب على احواله كان حكم الاسم المالك لان
الملك الشدة والمليك الشديد وان الله ذو القوة المتين ايده بقوة سرت
فى همته وتوجهه فاثمرت الاجابة وحصول المراد فليتذكر قضية واصلحنا
له زوجه فانه لولا امداد الحق زكريا وزوجته بقوة غيبية ربانية خارجة عن
الاسباب المعتادة ما صلحت زوجته ولا تيسر لها الحمل ثم انه كما سرت تلك القوة
من الحق فى زكريا وزوجته تعدت منهما الى يحيى ولذلك قال له الحق يا يحيى خذ الكتاب
بقوة ولما صدر الحق سبحانه قصته عليه السلم فى سورة مريم بذكر الرحمة حيث قال
ذكر رحمة ربك عبده زكريا وافقه الشيخ رضى الله عنه وصدر حكمته ههنا
بذكر الرحمة فقال اعلم ان رحمة الله وسعت كل شى وجودا وحكما يعنى رحمة
الله التى هى الوجود الشامل لكل الاشياء وسعت كل شى من حيث وجوده
الخاص به ومن حيث الاحكام التابعة لوجوده كالعلم والقدرة مثلا او المتبوعة
المتوقف وجوده عليها كالقابلية والاستعداد للوجود التابعين لثبوت
الاعيان فى العلم السابقين على وجودها فى العين وان وجود الغضب الذى
هو من الاحكام التابعة لوجود الغاضب من رحمة الله بالغضب فانه بحسب
استعداده للوجود طلب الوجود من الله سبحانه فرحمه واعطاه الوجود
فسبقت رحمته غضبه اى سبقت نسبة الرحمة على الغضب بافاضة الوجود عليه
اليه تعالى نسبة الغضب على المغضوب عليه اليه تعالى فانه ما لم يتصف غضبه
بالوجود الذى هو رحمته لم يتعلق بالمغضوب عليه اعلم ان الغضب فى الجناب
الالهى ليس الا افاضة الوجود على حال غير ملائم للمغضوب عليه فى المغضوب عليه

بحيث

بحيث يتضرر به ويتالم ولا شك ان تلك الافاضة امر وجودى يطلب الوجود
الذى هو الرحمة فما لم يتعلق به الوجود الذى هو الرحمة لم يتحقق الغضب فهو
مسبوق بالرحمة وايضا افاضة الوجود مطلقا هى الرحمة لكنها قد ينصبغ
باعتبار متعلقها بصبغ الغضب ولا شك ان انصباغها بهذا الصبغ متاخر عنها
فهذا معنى آخر لسبق الرحمة على الغضب وقد يجعل السبق بمعنى الغلبة فسبق الرحمة
الغضب باعتبار غلبتها عليه آخر ولما كان لكل عين من الاعيان المتبوعة او التابعة
وجود اى حصة وجودية يطلبه اى يطلب تلك العين الوجود يعنى الحصة الوجودية
من الله لذلك عمت رحمته كل عين فانه اى الحق برحمته التى رحمه اى كل عين بها
اى بتلك الرحمة فى الفيض الاقدس باعطائه الثبوت فى العلم واستعداده الوجود
فى العين قبل فضلا ماض من القبول اى بمقتضى تلك الرحمة الازلية قبل الحق سبحانه
رغبته اى رغبة كل عين فى وجود عينية فى الخارج فاوجدها فى الفيض المقدس
فيه وقيل معناه فانه اى كل عين برحمته اى برحمته الله التى رحمه اى كل عين
بها فى الفيض الاقدس لحصول الاستعداد قبل كل عين رغبته فى وجود عينية اى
صار قابلا لان يرغب فى وجود عينيته ويطلبه فاوجدها بالفيض المقدس فالمراد
بقبول الحق رغبة كل عين فى وجود عينيته ان يعامل معه بمقتضى رغبته وطلبه
ويفيض على عينه الوجود وبقبول العين الرغبة ان يظهر فيه الرغبة والطلب
فلذلك اى لاجل ذلك الايجاد لقبول رغبته فى وجود عينيه قلنا ان رحمة
الله وسعت كل شى وجودا وحكما اما وجودا فظاهر واما حكما فلاعطائه
استعداد الوجود اولا وافاضة الوجود على لوازم الوجود آخرا والاسماء الالهية
من الاشياء التى عمتها الرحمة الوجودية وهى من حيث انها متمايزة بخصوصيات
هى نسب لا وجود لها ترجع الى عين واحدة لها الوجود ووجودها باعتبار
تلك العين الواحدة وهذه العين الواحدة هى النفس الرحمانى الذى هو الوجود
الحق لا مطلقا بل من حيث عمومه وانبساطه فاول ما وسعت اى وسعته

رحمة الله شيئية تلك العين والرحمة التى وسعته الرحمة الذاتية الحاصلة
من التجلى الذاتى بصورة تلك العين التى هى النفس الرحمانى الموجد للرحمة اى
للوجودات الخاصة المتعينة بحسب كل حقيقة حقيقة علما وعينا بالرحمة التى
هى نفس تلك العين اعنى النفس الرحمانى فانها التى تقيدت بكل حقيقة حقيقة
فصارت وجوداتها الخاصة وهذا المعنى هو المعنى بكونها موجدة لها فاول
شى وسعته الرحمة نفسها يعنى نفس الرحمة التى هى النفس الرحمانى وقد عرفت انها الرحمة
التى وسعتها ثم الشيئية الاسمائية المشار اليها بقوله والاسماء الالهية من الاشياء
فان اول ما يمر عليه هذا التجلى النفسى هو الاسماء الالهية وبازائها الاعيان
الثابتة ولذلك اكتفى بها او الاسماء اعم من الاسماء الفاعلة والقابلة ثم شيئية
كل موجود يوجد بالوجود العينى فى العوالم والمراتب الامكانية الى ما لا يتناهى
دنيا واخرة عرضا وجوهرا مركبا وبسيطا ولا يعتبر منها اى فى سعة رحمة شيئية
كل موجود حصول غرض ولا ملائمة طبع بل الملائم وغير الملائم كله وسعته الرحمة
الالهية وجودا وانما اكتفى بذلك ولم يقل حكما اعتمادا على ما مر ضمنا ولما كانت
الرحمة الذاتية التى بها تعين النفس الرحمانى وكذا النفس الرحمانى الذى بها به تعين
الاسماء الالهية والاعيان الثابتة ثم الاعيان الوجودية من النسب الاعتبارية
التى ليس لها عين موجودة فى الخارج كان محلا ان يشكل كيفية تاثيرهما دفع ذلك
بقوله وقد ذكرنا فى الفتوحات ان الاثر فى اى مرتبة كان لا يكون الا للمعدوم
منها لا للموجود منها وانما قيدنا بذلك لانه لا اثر للمعدوم مطلقا وهذا ينا سب
ما يقول ارباب النظر من ان الغاية علة علية الفاعل وهى ح معدومة وان كان
ذلك الاثر فى بادى النظر للموجود فبحكم الموجود المعدوم اى فهو فى الحقيقة بانضمام
امر معدوم له اذ ذلك الموجود والمركب من الموجود والمعدوم معدوم وقد مثلوا
ذلك بالسلطان وتنفيذ امره فى رعاياه فان ذاته ليس كافيا من ذلك بدون قدرة
السلطنة وهى نسبة عدمية وهو علم غريب ومسئلة نادرة لانه خلاف ما يتبادر

اليه

اليه العقل ولا يعرف تحقيقها الا من له ذوق وكشف لا اصحاب الاوهام المؤثرة
فى وجودات الاشياء فى بعض المراتب فذلك العلم بالذوق والكشف حاصل عنده
فان ذلك التاثير منهم وان كان من قوى الوهمية التى هى من الموجودات العينية
لكن لا يكفى فى ذلك بمجرد ذواتها ما لم ينضم اليها نسبة عدمية كتوجيهها نحو وجود
الامر المطلوب وجوده وتسليطها عليه واما من لا يؤثر الوهم اى القوة الوهمية
الكائنة فيه فى وجودات الاشياء ولا يتحقق به شى فى المراتب فهو بعيد عن ادراك
هذه المسئلة ذوقا وكشفا وحمل بعض الشارحين اصحاب الاوهام على الذين يتصورون
بهم الامور الموهومة المعدومة ويتاثرون منها ونفى التوجيه الاول بناء على ان
الوهم قوة موجودة فى الخارج وقد عرفت وجهه ثم فرحمة الله الوجودية
التى هى نسبة عدمية فى الاكوان اى المكونات سارية سريان الارواح فى الاشباح
وفى الذوات الموجودة فى العين وفى الاعيان الثابتة فى العلم جارية جريان الماء
فى مجاريها من الاجسام النامية مكانة الرحمة اى مرتبتها المثلى صفة للمكانة
اى الفضلى اذا علمت علم ذوق من الشهود مقارنا مع الافكار يعنى كما انها علمت
بالذوق والوجدان انها عين الوجود الحق منضما اليه نسبة عدمية هى العموم
والانبساط علمت كذلك بالدليل والبرهان ايضا عالية بالنسبة الى مكانتها المعلومة
باحد الوجهين فكل من ذكرته الرحمة الوجودية فقد سعد فان الوجود منبع
السعادات والخيرات وما ثمة الا ما ذكرته الرحمة فما ثمة الا من سعد وذكر الرحمة
الاشياء على ان يكون الذكر مصدرا مضافا الى فاعله عين ايجادها اياها فكل موجود
مرحوم ولا تحجب يا وليى عن ادراك ما قلناه من عموم الرحمة والسعادة بما تراه
من اصحاب البلاء وما تؤمن به من آلام الآخرة التى لا تفتر اى لا تسكن عمن قامت
به فان المراد مما قلنا ان الوجود رحمة عامة تتم السعادة انه كذلك من حيث
انه وجود وما ذكرتم من البلايا الدنيوية والآلام الاخروية انما هى ناشئة من النسب
العدمية التى تتبع الوجود لعوز قابلية واستعداد من المهية المعروضة للوجود

لامن نفس حقيقة الوجود فاعلم اولاً ان الرحمة انما هي بالتحقق في ضمن الايجاد
عامة مستعدة للمرحوم كما عرفت فبالرحمة بالآلام اوجد الالام ثم ان الرحمة
لها الاثر بوجهين اثر بالذات اي بمقتضى ذاته من غير نظر الى سؤال المرحومين
واثر لا بالذات بل بحسب المرحومين والحاصل ان للرحمة اعتبارين احدهما
اعتبارها من حيث النظر الى محتدها اعني الذات الالهية وهي بهذا الاعتبار واحدة
لا تميز فيها بين شيء وشيء ويقال لها بهذا الاعتبار الرحمة الرحمانية وثانيهما
اعتبارها من حيث النظر الى متعلقها الذي هو المرحوم وهو مختلف متعدد
باختلاف استعداداته فهي ايضا مختلفة متعددة باختلاف استعدادات المرحوم
وسؤال الاثر بلسان الحال والمقال ويقال لها بهذا الاعتبار الرحمة الرحيمية
ولكل واحد من الاعتبارين اثر خاص وحكم متميز عن اثر الاخر وحكمه وهو
اي اثرها بالذات اي بالنظر الى محتدها لا الى متعلقها ايجادها كل عين موجودة
اي مراد وجودها ولا تنظر اي الرحمة الى غرض ولا الى عدم غرض بالنسبة
الى المرحوم فانها ناظرة في عين كل موجود قبل وجوده في العين اي في مرتبة
كان بل تنظره في عين ثبوته في العلم وهو اعلى مراتب وجوده ولهذا اي لنظرها
كل عين في عين ثبوتها رأت الحق المخلوق اي الاله المجعول في الاعتقادات يعني
الصور المجعولة لكل احد في خياله على انه الحق اما ماخوذة عن الاستدلال
او التقليد عينا ثابتة في العيون الثابتة اي فيما بينها قبل وجوده في الاعتقادات
فرحمته اي الرحمة بنفسها بالايجاد في الاعتقادات ولذلك اي لكون الرحمة
رات الحق المخلوق في الاعتقادات عينا ثابتة فرحمته بنفسها قلنا ان الحق
المخلوق اول شيء مرحوم اي شمول للرحمة بعد رحمتها بنفسها اولية كائنة
في تعلقها بايجاد المرحومين في العلم والعين ولا يذهب عليك ان القول
باولية الحق المخلوق انما وقع بخصوصه بل في ضمن امر كلي هو بعض من افراده
حيث قال ثم الشيئية المشار اليها فانها كما عرفت شاملة لشيئية الاسماء الالهية

والاعيان الثابتة عين الحق المخلوق الثابتة في العلم واحدة منها فالرحمة شملتها
في المرتبة الثانية بعد رحمتها بنفسها شمولا اوليا بالنسبة الى ما بعد المرتبة الثانية
ولما فرغ من بيان الاثر الاول للرحمة من حيث النظر الى محتدها شرع في بيان
الاثر الاخر من حيث النظر الى متعلقها فقال ولها اثر آخر لا بالذات وبالنظر الى المحتد
بل بالسؤال اي بالنظر الى سؤال المرحومين والى اختلاف حوائجهم في هذا السؤال
حالا ومقالا فيسال المحجوبون عن انكشاف الحقائق على ما هي عليه الحق ان يرحمهم حال
كونه مخلوقا في اعتقادهم فالمسؤول عنه في هذا السؤال الحق المخلوق والمسؤول
الرحمة الواقعة منه عليهم بوصول اثرها اليهم واهل الكشف المكاشفون بالحقائق
على ما هي عليه يسألون رحمة الله ان تقوم بهم فالمسؤول عنه في سؤالهم رحمة الله
والمسؤول قيامها بهم ليصيروا راحمين كما كانوا مرحومين فيسألونها اي الرحمة
معبرين عنها باسم الله الوجود الحق الجامع لجميع الاسماء وذلك لانه تعالى
عين الرحمة كما سيقع الاشارة الى ذلك فيقولون يا الله ارحمنا اي تجل علينا باسمك
الرحيم فاجعلنا راحمين كما انك راحم فانظر الفرق بين السؤالين فالمسؤول عنه
في السؤال الاول الحق المخلوق الذي لا شعور له بنفسه ولا بغيره فكيف يتمكن من ايصال
الرحمة اليه والمسؤول اثر الرحمة والمسؤول عنه في السؤال الثاني الله الرحمن الرحيم و
المسؤول تجليه عليهم بالاسم الرحيم قاصدين ايصال الرحمة الى من سواهم ان كانوا
من المتوسطين او التمكن من ذلك الايصال من غير ظهوره به ان كانوا من المنتهين
فانهم لا يطلبون الظهور بالصفات الالهية بل لا يتجاوزون مقام العبودية
ولا يرحمهم الا قيام الرحمة اي الرحمة القائمة بهم فلها اي للرحمة الحكم على المرحوم
لان الحكم بغير وسط انما هو في الحقيقة للمعنى القائم بالمحل على المحل كما ان الحكم
على العالم من غير وسط بالعالمية انما هو للعلم القائم به فان معنى العلم جعل ذات
العالم عالما بغير وسط ومفيض العلم يجعله عالما بواسطة العلم فهو اي المعنى القائم
بمحل الرحمة اعني الرحمة هو الراحم اي الحاكم عليه براحميته على الحقيقة فلا يرحم الله

عباده المعتنى بهم الا بالرحمة بل لا يرحمهم الا الرحمة فاذا قامت بهم الرحمة
وجعلتهم راحمين وجدوا حكمها اى حكم الرحمة يعنى الراحمية فى انفسهم ذوقا
فمن ذكرته الرحمة بايصال اثرها اليه كالمحجوبين فقد رحم فالمذكور هو المرحوم
اسم المفعول ومن ذكرته الرحمة بقيامها به فقد رحم والمذكور اسم الفاعل و
اسم الفاعل هو الرحيم الراحم والحكم الذى يوجبه الرحمة فى المرحوم والراحم اعنى
المرحومية والراحمية لا يتصف بالخلق لانه اى الحكم امر يوجبه وتثبته المعانى
المعقولة الغير الموجودة لذواتها التى هى قائمة بها من غير ان يتعلق به جعل و
خلق او المعنى يوجبه المعانى لذواتها من غير مدخلية شى آخر ولا يتعلق به جعل
وخلق وبعض المليين يسمى هذا الحكم وامثاله احوالا فالاحوال لا موجودة
ولا معدومة لا موجودة اى لا عين لها فى الوجود لانها نسبة عدمية لا وجود
لها فى الخارج ولا معدومة لما فى الحكم بها على الشى بمعنى الثبوت له لان الذى
قام به العلم مثلا يسمى عالما اى يثبت له العالمية وثبوت شى لشى وان لم يستلزم
وجود الثابت لكنه فى شائبة وجود للفرق البين بين ما لا وجود له فى نفسه
ولكن يكون وجودا اثباتا لغيره وبين ما لا يكون موجودا اى فى نفسه ولا موجودا
لغيره وهو اى كون الذى قام به العلم عالما هو الحال التى ليست لها عين موجوده
ولكن فيها شائبة وجود فالعالم ذات موصوفة بالعلم ما هو اى كونه عالما
عين الذات لاشتماله على معنى زائد على الذات ولا عين العلم لاعتبار الذات فيه
وما ثمة الا علم وذات قام بها هذا العلم ويلزمها لقيام العلم بها العالمية وهى
كونه اى كون العالم عالما وكونه عالما حال لهذه الذات باتصافها اى بسبب
اتصاف الذات بهذا المعنى الذى هو العلم فحدثت نسبة العلم اى اضافته اليه اى
الى الذى قام به فهو اى الذى قام به العلم هو المسمى عالما والمتصف بالعالمية التى
هى الحال والرحمة على الحقيقة نسبة اى معنى ينسب من الراحم يوجبه الراحم فى المرحوم
ويحكم به عليه وفى الحقيقة تلك الرحمة هى الموجبة للحكم بالرحمة على المرحوم

نفى

نفى الراحمة اى الموجبة لقيام الرحمة بالمرحوم وجعله راحما والذى
اوجدها اى الرحمة فى المرحوم ما اوجدها فيه ليرحمه بها ويجعله مرحوما
وانما اوجدها ليرحم بها من قامت به تلك الرحمة ويصيرها راحما وجميع
ما ذكرناه انما يصح بالنسبة الى الخلق واما بالنسبة الى الحق سبحانه فهو ما اشار اليه
بقوله وهو سبحانه ليس بمحل للحوادث فليس محلا لايجاد الرحمة فيه وهو الراحم و
لا يكون الراحم راحما الا بقيام الرحمة به ووجودها فيه او بكونه عين الرحمة
والاول يستلزم كونه محلا للحوادث او الاستكمال بالغير فثبت انه عين الرحمة
ومن لم يذق هذا الامر اى لم يعرفه معرفة ذوق ووجدان ولا كان له قدم
يسلك بها مسالك النظر والبرهان ما اجترأ ان يقول انه عين الرحمة او عين
الصفة مطلقا كما ذهب اليه الحكماء والمعتزلة فقال اى من لم يذق هذا الامر
ولا كان له قدم يعنى الاشعرى ما هو عين الصفة ولا غيرها فصفات الحق
عنده لا هى هو ولا هى غيره لانه لا يقدر على نفيها كما سيصرح به الشيخ رضى الله
عنه عن كثب ولا يقدر ان يجعلها عينه كما ذهب اليه الحكماء والمعتزلة فعدل
الى هذه العبارة وهى عبارة حسنة لانه يدفع بها بحسب الظاهر ما يرد على كل
من تقديرى العينية والغيرية وغيرها من العبارات احق بالامر اى بامر الكشف
على ما هو مطابق للواقع منها اى من تلك العبارة وادفع للاشكال الوارد
فى هذا المقام على ما يفهم من تصفح كلامهم وهو اى ما يغاير تلك العبارة واحق
بالامر وادفع للاشكال القول بنفى اعيان الصفات وجودا قائما بذات الموصوف
وانما هى نسب واضافات بين الموصوف بها وبين اعيانها المعقولة التى بها
تتمايز تلك الصفات التى هى نسب واضافات وظاهر ان القول بنفى الصفات
ينافى ما ذهب اليه رضى الله عنه آنفا من دعوى العينية واحالته الى الذوق و
الكشف ولا يبعد ان يقال مرجع القولين الى معنى واحد فان المراد بالعينية
انه ليس هناك امر زائد على الذات وهذا بعينه القول بنفى الصفات ثم انه وان كان

الرحمة جامعة لانواع الرحمة فانها بالنسبة الى كل اسم الهى بل بالنسبة الى جميع
الاسماء مختلفة متنوعة بحسب اختلاف الاسماء وتنوعها فلهذا الاختلاف
يسال سبحانه ان يرحم بكل اسم الهى رحمة خاصة تناسبه فرحمة الله التى هى عين
الذات كما صرح به اولا ورحمة الكناية اى المضافة الى ضمير المتكلم الذى هو كناية
عن تلك الذات من غير خصوصية اسم دون اسم فى قوله تعالى ورحمتى وسعت كل
شىء هى التى وسعت كل شىء قوله فرحمة الله مصدر مضاف الى فاعله وحمله على صيغة
الفعل تصحيف ثم لها اى للرحمة شعب كثيرة تتعدد بتعدد الاسماء الالهية
ولكل شعبة منها اختصاص باسم خاص فما تعم الرحمة جميع شعبها اذا اعتبرت
بالنسبة الى ذلك الاسم الخاص الالهى الذى هو الرب مثلا فى قول السائل رب ارحم
طالبا منه تربيته فى مراتب الكمال وغيره فى ذلك من الاسماء حتى المنتقم مع ان الانتقام
يضاد الرحمة فان له اى للسائل ان يقول يا منتقم ارحمنى طالبا منه الرحمة
التى تناسبه وهى تخفيف العذاب او تخليصه منه او الانتقام من الذين ظلموه
فانه رحمة بالنسبة الى السائل المظلوم وذلك اى عدم عموم الرحمة جميع شعبها
اذا اعتبرت بالنسبة الى اسم خاص لان هذه الاسماء تدل على الذات الالهية
المسماة بها بحسب تخصيص الشارع وارادة الداعى فانها بحسب اللغة موضوعة
لذات مبهمة غاية الابهام يحتمل الذات الالهية وغيرها وتدل بحقايقها اى
بسبب مفهوماتها الكثيرة المتمايزة والدلالة عليها على معان مختلفة فيدعو
السائل بها اى بكل اسم من تلك الاسماء فى طلب الرحمة من حيث دلالتها على
الذات المسماة بذلك الاسم لان متعلق الحاجات ووجهة استجابة الدعوات
انما هى تلك الذات لا بما يعطيه اى لا بمجرد خصوصية تقتضيها مدلول ذلك
الاسم ومفهومه الذى ينفصل الاسم به عن غيره من الاسماء ويتميز فانه اى
ذلك الاسم لا يتميز بما يعطيه من الخصوصية عن غيره وهو عنده اى عند الداعى
دليل الذات الالهية اى لا يتميز عن غيره بخصوصية مدلوله حين قصد دلالته

على الذات الالهية وانما يتميز ذلك الاسم بنفسه اى بحسب مفهومه الاصطلاحى
عن غيره لذاته من غير اعتبار خصوصية خارجة عنه اذ المعنى المصطلح عليه
يعنى الموضوع له اصطلاحا باى لفظ كان عربى او عجمى اذا لم يكن من الالفاظ
المترادفة حقيقة متميز بذاتها عن غيرها ثم انه وان كان الكل اى كل واحد من
تلك الاسماء قد سيق اى استعمل ليدل على عين واحدة مسماة وهى الذات
الالهية فلا خلاف فى ان لكل اسم حكم ليس للآخر فذلك الحكم ايضا ينبغى يعتبر فى
كما صحح فى النسخة المقروءة على الشيخ رضى الله عنه وهو مبنى على حذف ان الناصبة
ومجوازها اى ينبغى ان يعتبر ذلك الحكم ايضا فيما قصد بذلك الاسم كما يعتبر
دلالتها على الذات الالهية المسماة فعلى السائل انه اذا دعا بذلك الاسم ان يلحظ
ذلك الحكم ويطلب مطلوبه من الذات ولكن على يد ذلك الاسم من حيث خصوصيته
فاذا قال المريض يا شافى فانه يطلب مقصوده اعنى رحمة الشفاء من الذات
الالهية من حيث اسمها الشافى فالرحمة المترتبة على هذا الاسم من بين الاسماء لا تعم
جميع شعب الرحمة المرتبة على سائر الاسماء ولهذا اى لعدم اختلاف الاسماء الالهية
فى الدلالة على الذات قال ابو القاسم بن قسى صاحب كتاب خلع النعلين ذكره الشيخ
فى الفتوحات وقال انه من اكابر اهل الطريق فى بيان احكام الاسماء الالهية ان كل
اسم على انفراده مسمى بجميع الاسماء الالهية كلها اذا قدمت فى الذكر نعته بجميع
الاسماء فتقول مثلا الحى هو العليم المريد القدير او العليم هو الحى المريد القدير
المعيز ذلك وذلك لدلالتها على عين واحدة هى الذات الالهية وان تكثرت الاسماء
واختلفت حقايقها اى حقايق تلك الاسماء يعنى مفهوماتها بخصوصياتها المتمايزة
ثم ان الرحمة تنال على طريقين طريق الوجوب بان اوجب الحق على نفسه ان يرحم عباده
اذا اتوا بما قيدهم به وكلفهم من العلم والعمل وهذا الايجاب على سبيل الفضل والامتنان
لا ان العبد اوجبه عليه بعمله او بعلمه وما يدل على هذا الطريق هو قوله تعالى
فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكوة وما قيدهم به من الصفات العملية والعلمية

ويفهم من ذلك ان الرحمة الواقعة بازاء العلم ايضا وجوبية ولا يبعد ان يفرق
بين العلم الكسبي والوهبي والطريق الآخر الذي تنال به هذه الرحمة طريق الامتنان
الالهي الذي لا يقترن به عمل والمراد بالعمل اما ما يعم العلم ايضا او ترك العلم بقرينة
السابق فمنه ما هو عام وهو الرحمة الذاتية الشاملة لجميع الموجودات وما يدل
عليه هو قوله ورحمتي وسعت كل شيء ومنه ما هو خاص كما قيل لنبينا صلى الله
عليه وسلم ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر فان الفتح المبين الذي تفرد
به صلى الله عليه وسلم يستتبع هذه الرحمة الامتنانية التي لا يوازنها عمل منه ومعنى
الآية على بعض وجوهها ليغفر لك الله ما تقدم على هذه النشاة من احكام الامكان
من ذنبك وهو ما يتاخر عن رتبة الاعتبار من هذه الاحكام فان اذناب القوم
اراذلهم وذنب الدابة ما يتاخر عن سائر اعضائه وما تاخر عن تلك النشاة من
تلك الاحكام ومنه اي من الرحمة الامتنانية الخاصة ما يدل عليه قوله اعمل ما شئت
فقد غفرت لك اورد الشيخ رضي الله عنه في الفتوحات المكية انه ثبت في الاخبار
الالهية وصح ان العبد يذنب الذنب ويعلم ان له ربا يغفر الذنب ويأخذ بالذنب
ثم يذنب الذنب فيعلم ان له ربا يغفر الذنب ويأخذ بالذنب فيقول الله له في ثالث
مرة او رابع مرة اعمل ما شئت فقد غفرت لك انتهى كلامه فقد ظهر من هذا الخبر
ان سبب عدم مواخذة الحق هذا العبد بالذنب علمه بان له ربا يغفر الذنب و
ياخذ به وهذا العلم من قبيل الرحمة الامتنانية التي لا يوازيها عمل وكذلك المغفرة
المترتبة عليه ولكن بشرط ان يفرق بين العلم الكسبي والوهبي كما سبقت اليه
اشارة ويجعل العلم بان له ربا يغفر ويأخذ وهبيا فاعلم ذلك والله سبحانه
هو الكريم المنان والمفضل المحسان **فص حكمة ايناسية في كلمة
الياسية** انما سميت حكمته عليه السلام ايناسية لما انس بالانس بنشأته
الجسمانية وبالملك بنشأته الروحانية فانه لما كانت الممازجة الحاصلة بين قواه
الروحانية والجسمانية قبل تروحنه واقعة على وجه قريب من التساوي ناسب

الملاء الاعلى والملاء الاسفل فتاتى له الانس بهما والجمع بين صفتيهما فهو
كالبرزخ بين النشاة الملكية والانسانية او لان الايناس هو ابصار الشيء على وجه
الانس به قال تعالى في حق موسى عليه السلام فلما آنس من جانب الطور نارا فايناس موسى
النار ابصارها على وجه الانس بها وكذا ابصر الياس عليه السلام فرسا من نار وجميع
آلاته عليه من نار وانس به فركبه فابصاره الفرس في صورة نارية مع الانس به ايناس
فلذا سميت حكمته ايناسية الياس هو ادريس عليه السلام كان الحكم بالاتحاد بينهما
بناء على مشاهدة الانبياء عليهم السلام في مشاهدته كما صرح ببعضها في فص هود
عليه السلام او مستفاد من روحانيته صلى الله عليه وسلم فان هذا الكتاب بلا زيادة
ونقصان ماخوذ منه صلى الله عليه السلام كما صرح به في صدر الكتاب فما وقع في
كتبه رضي الله عنه ان الموجود من الانبياء بابدانهم العنصرية اربعة اثنان في السما
ادريس وعيسى واثنان في الارض خضر والياس بناء على ما اشتهر من اثنينيتهما
وما وقع في هذا الكتاب بناء على ما استقر كشفه عليه آخرا فان هذا الكتاب خاتم
مصنفاته او نقول الحكم بالاثنينية باعتبار البدنين السماوي والارضي والحكم
بالاتحاد باعتبار الروحانية فان قلت على تقدير اتحادهما ينبغي ان يقتصر في بيان
حكمته على فص واحد قلنا الحكم قدوسية متعلقة بتقديس الحق حين كان يسمى ادريس
قبل عروجه الى السماء وحكم ايناسية بعد نزوله منها فعقد له بكل اعتبار فص
ونسب حكمته في كل فص باسم كان نبيا قبل نوح عليه السلام لان نوحا كان ابن لمك
ابن متوشلخ بن اخنوخ واخنوخ هو ادريس عليه السلام وقيل هو الذي يسميه الحكما
هرمس الهرامسة ورفعه الله حين غلبت نشاته الروحانية على الجسمانية مكانا
عليا فهو في فلك الافلاك ساكن وهو فلك الشمس ثم بعث بنزوله من السماء قلب ٤
كنزول عيسى عليه السلام في آخر الزمان كما اخبر به نبينا صلى الله عليه وسلم الى قرية
بعلبك وبعل اسم صنم وبك هو سلطان هذه القرية وكان الصنم المسمى بعلا ملك
مخصوصا بالملك وكان الياس الذي هو ادريس اي حين كان يدعى بادريس

قد مثل له في عالم المثال المطلق او المقيد انفلاق الجبل المسمى لبنان وهو من جبال
الشام من اللبانة وهي الحاجة عن فرس من نار وجميع آلاته مما لابد في الركوب من نار
فلما رآه معدا للركوب ركب عليه فسقطت عنه الشهوة اى شهوة جذب المحبوب
ودفع المكروه فيشمل الغضب ايضا فكان اى صار عقلا بلا شهوة فلم يبق له تعلق
بما يتعلق به الاغراض النفسية الطبيعية من جذب ما هو محبوب للنفس ودفع ما
هو مكروه له ولا شك ان كل ما يتمثل في العالم المثالي بصورة من الصور لا بد له
من تاويل وتعبير يعرب عما هو المراد به فالمراد بجبل لبنان والله تعالى اعلم جهة
جسمانيته التي بها سلغ الروح لبانته وحاجته من تكميل قواه بها وفيها وبالفرس
الناري جهة روحانيته التي لها نورية التقدس بالمطالب العالية ونارية الشوق
اليها ويكون جميع آلاته من نار تكمل قواه بسريان تلك النورية والنارية فيها
للانسلاخ عن مقتضيات جهة جسمانيته والمراد بانفلاق الجبل عنه ستر
جهة جسمانيته لجهة روحانيته لانه عليه السلم كان كثير الرياضة مغلبا للقوى
الروحانية على القوى الجسمانية حتى نقل الينا انه بقي ستة عشر سنة او اكثر لم ينم
ولم ياكل ولم يشرب الا ما شاء الله الى ان غلبت جهة روحانيته على جهة جسمانيته
والمراد بركوبه عليه السلم استقراره واستعلاؤه على جهة روحانيته بحيث
اوصلته الى المكانة العلى والمكانة العلية التي هي اللحوق بالملاء الاعلى فباستقراره
على جهة روحانيته سقطت عنه الشهوة والغضب اللذان هما من مقتضيات
جهة جسمانيته فبقي عقلا بلا شهوة فكان الحق المتجلي فيه من جهة روحانيته
منزها عن احكام جهة جسمانيته فما كان يعرفه من حيث تلبسه باحكام جهة
جسمانيته معرفة ذوق ووجدان فكان على النصف من المعرفة بالله فان
العقل اذا تجرد لنفسه من غير مدخلية الوهم من حيث اخذه العلوم عن نظره
كانت معرفته بالله على التنزيه لا على التشبيه فان الدلائل العقلية والمقدمات
اليقينية لا ينتج الا تنزيهه تعالى عما لا يليق بذاته في صرافة وحدته واذا اعطاه

اى العقل

اى العقل الله المعرفة بالتجلي في الصورة اى صورة كانت كملت معرفته بالله فنزه
في موضع يقتضي نظره الفكري التنزيه وشبه في موضع يقتضي التجلي التشبيه ورأى
سريان الحق في الصور الطبيعية والعنصرية الشاملتين لجميع انواعهما وما بقيت
صورة الا ويرى الحق عينها من حيث اتحاد الظاهر بالمظهر وهذه المعرفة الجامعة بين
التنزيه والتشبيه هي المعرفة التامة التي جاءت بها الشرائع المنزلة من عند الله و
حكمت بهذه المعرفة اى بصحة هذه المعرفة من حيث اشتمالها على تجويز التشبيه على
ما نزهه العقل والباس ما ليس له صورة عند العقل نوعا من الصور الاوهام كلها
وان لم يكن في هذه المادة وانقاد اصحاب الاوهام لحكمها لان الوهم يتشوف
الى ما وراء موجبات الافكار ولا ينقاد للقوة الفكرية فيجوز الحكم على المطلق
بالتقييد وعلى المنزه عن الصورة بالصورة وبالعكس وكذا الحكم بالشاهد على الغائب
وبالعكس ولذلك اى لكون الوهم حاكما بالتشبيه خلاف ما حكم به العقل من التنزيه
والباس الصور لما ليس له صورة عند العقل وانقياد صاحب الوهم لحكمه كانت
الاوهام اقوى سلطانا في هذه النشأة من العقول لان العاقل ولو بلغ ما بلغ
مما هو منتهى مبلغ العقول لم يخل عن حكم الوهم عليه بخلاف ما حكم العقل عليه
والتصور اى ولم يخل عن الدخول في الصور وتبوئها فيما عقل اى في معقولاته
الصرفة الخالية عن الصور فالوهم هو السلطان الاعظم في هذه الصورة الكاملة
الانسانية وبه اى بالوهم وما يحكم به جاءت الشرائع المنزلة من عند الله فشبهت
الشرائع ونزهت شبهت في مقام التنزيه بالوهم وحكمه اذ الوهم يلبس المعاني
المنزهة عن الصور نوعا من الصورة ونزهت في مقام التشبيه بالعقل وحكمه
اذ العقل يجرد المعاني المنزهة في حد ذواتها عن الصور التي البسها الوهم لها
فارتبط الكل اى كل من العقل والوهم بالكل اى بكل واحد من التنزيه والتشبيه اما
ارتباط العقل بالتنزيه فظاهر واما ارتباطه بالتشبيه فحكمه برفعه واما ارتباط
الوهم بالتشبيه فظاهر واما ارتباطه بالتنزيه فحكمه برفعه هذا اذا كان الكل

افراديا واما اذا كان مجموعيا فبمجموع افراد كل من التنزيه والتشبيه كل و
كل من الكلين مرتبط بالآخر بسبب ارتباط اجزاء كل منهما باجزاء الآخر كل من جزء
فلم يمكن وفي النسخة المقابلة بالاصل فلم يتمكن ان يخلو تنزيه عن تشبيه ولا تشبيه
عن تنزيه اما الاول فكما قال تعالى ليس كمثله شئ فنزه لان نفي المماثلة عن نفسه
بالطريق الاولى او بان يقال نفي مثل المثل يستلزم نفي المثل لانه لو كان له مثل لزم
ان يكون لمثله مثل وهو نفسه ولو قيل بزيادة الكاف على خلاف الظاهر فالامر ظاهر
لانه اثبت له مثلا ونفى ان يكون لمثله مثل فاثبات المثل تشبيه واما الثاني فكما قال وشبه
تعالى وهو السميع البصير فشبه فانه اثبت له ما هو ثابت للخلق اعني السميع البصير
ونزه ايضا بحصر السمع والبصر فيه فلا شركة او باثبات تمامه فان ذلك تنزيه له
عن الانحصار في التنزيه وهو كمال التنزيه ولم يقل ونزه اكتفاء بما سبق من انه
لا يخلو تشبيه عن تنزيه وهي اي قوله ليس كمثله شئ اعظم آية تنزيه نزلت ومع ذلك
لم تخل عن تشبيه بالكاف اي بسبب ادخال الكاف على المثل فانه يدل بحسب الظاهر
على اثبات المثل فهو اعلم العلماء بنفسه وما عبر بنفسه الا بما ذكرناه ثم قال
سبحان ربك رب العزة عما يصفون ولا يصفونه الا بما تعطيه عقولهم من
الصفات التنزيهية فنزه نفسه عن تنزيههم اذ حددوه بذلك التنزيه و
جعلوه متميزا عن الاشياء محدودا بما نزه عنها وذلك التحديد لقصور العقول
من حيث انظارها الفكرية عن ادراك مثل هذا الذي ذكرناه من اشتمال كل تنزيه
على تشبيه وكل تشبيه على تنزيه فهو سبحانه مشبه في مجالي صفاته كما انه منزه في
حقيقة ذاته ثم جاءت الشرائع كلها بما يحكم به الاوهام من التشبيه فلم تخل
من الاخلاء اي لم تخل الشرائع الحق سبحانه عن صفة تظهر فيها اي من شان الظهور
فيها من الصفات التشبيهية التي ينفيها العقول بنظره الفكري بل ذكر الكل بعضها
بالصريح وبعضها بالمقايسة كالاستواء على العرش والاختصاص بالفوقية
واثبات بعض الجوارح كاليد وغيرها من القوى كذا قالت الشرائع وبذا جاءت

فعلت

فعلت الامم اي جرت على ذلك فاعطاها الحق التجلي في الصور التشبيهية فلحقت
اي الامم بالرسل وراثة لا اصالة فنطقت اي الامم بما نطقت به رسل الله من صفة
التنزيه والتشبيه الله اعلم حيث يجعل رسالاته اصالة ووراثة ولما ذكر رضي الله عنه
هذا الكلام على سبيل الاقتباس من قوله تعالى واذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى
نؤتى مثل ما اوتي رسل الله الله اعلم حيث يجعل رسالاته اراد ان يبين فيه ما يحتمله
من صورتي التنزيه والتشبيه تاكيدا لما هو في صدد بيانه فقال فالله في الله اعلم في الآية
المذكورة موجه له وجهان وجه بالخبرية الى رسل الله بان يكون المسند اليه في اولى
ضمير الرسول ورسل الله مبتدأ والله خبره واعلم حيث يجعل رسالاته خبر مبتدأ
محذوف اي هو اعلم ولا يخفى ما في حمل الله على رسل الله من التشبيه وله وجه بالابتداء
الى اعلم حيث يجعل رسالاته كما هو الظاهر من غير تكلف ولا تشبيه في هذا المعنى بل فيه
تمييز بين الله ورسله وهو عين التنزيه وكلا الوجهين حقيقة ثابتة متحققة فيه
اي في هذا الكلام لا تفاوت بينهما في اصل الانفهام من اللفظ وان اختلفا بحسب
الحذف والاضمار والوضوح والخفاء ولذلك اي لتحقق هذين الوجهين
في هذا الكلام قلنا بالتشبيه في التنزيه وبالتنزيه في التشبيه لان احد الوجهين ناظر
الى التنزيه والآخر الى التشبيه فبالنظر الى المجموع مما معه تنزيه في تشبيه وتشبيه في تنزيه و
اذا قد وصلنا الى هذا المقام واطلعت على ما في الوجه الاول من التكلف والتعسف
ورايته محلا ان يطعن به الطاعنون المجمدون على الظواهر على الشيخ رضي الله عنه
بل وجدت على حاشية بعض الشروح بخط بعض الاكابر ان حمل ابلغ الكلام وافصحه
على مثل هذا الذي ينبو عنه الطبع السليم والعقل المستقيم من غير ضرورة في غاية
التعسف بل لا يكاد يصح بوجه اصلا اصابني هم عظيم لمكان اعتقادي بعلو
شان الشيخ رضي الله عنه فبينا انا في ذلك اذ القي في قلبي بغتة على وجه الاجمال
محمل لكلامه رضي الله عنه من غير ارتكاب تكلف وتعسف وحين امعنت
النظر فيه وفصلته انشرح له صدري واطمان به قلبي وهو ان اهل الاشارة

كثيرا ما يفهمون من الكلمات القرآنية وغيرها معان لا يساعدها عليها ما يسبقها
من الكلمات الاخر ولا ما يلحقها بل يفهمونها مع قطع النظر عن السابق واللاحق
فاذا كان القارى من اهل الاشارة وقرا هذه الاية الى ان وصل الى قوله رسل الله
الله ووجده على صورة المبتدا والخبر لم يبعد ان يفهم منه ان رسل الله هم الله
من غير حاجة في فهم هذا المعنى الى حذف ولا اضمار ولا تقدير ويكون لاسم الله في
الله اعلم وجهان وجه الى الخبرية نظرا الى المعنى المفهوم بلسان الاشاره ووجه
الى الابتداء نظرا الى المعنى المراد بلسان العبارة وما احسن ح استرداف بيان
الوجهين بقوله وكلا الوجهين حقيقة فيه اى كلا الوجهين متحققة ثابتة في
اسم الله او في هذا الكلام من غير انفكاك احدهما عن الاخر ولذلك اى لتحققهما
على هذا الوجه قلنا بالتشبيه في التنزيه وبالتنزيه في التشبيه وبعد ان تقرر
هذا القدر من صور التنزيه والتشبيه فنرخى الستور ونسدل الحجب على عين المنتقد
والمتحكم بعقله على كلام الاولياء بالنقد والتزييف والمعتقد وهو المومن
باحوالهم فما علمه آمن به وما اشكل عليه فوض الى عالمه وقيل المنتقد هو الذى
ينقد بنظره العقلى فوائد الحقائق والمعارف ويذهب اليها كما هو سبيل الحكماء
والمتكلمين وهو صاحب التنزيه لا حظ له في التشبيه اصلا والمعتقد الذى يعتقد
ظاهر ما انزل من الكتاب بلا تاويل فيه ولا تدبر ولا تفتيش عنه كما قيل الاستواء
معلوم والكيفية مجهولة والايمان به واجب والسوال عنه بدعة وهو المشبه
الصرف الذى لا حظ له في التنزيه اصلا فلا بد للمحقق من تمكينهما فيما هما عليه بارخاء
الستور واسبال الحجب وان كان من بعض صور ما تجلى فيها الحق بصفة العلم ولكن قد
امرنا بالستر وان لا نظهر للناس الا ما هو على قدر عقولهم وانما امرنا بالستر
ليظهر تفاضل استعداد الصور في اظهار احكام المتجلى فيها واعطائها لوازمها
له من غير تصرف منا من خارج عنها فيها وليظهر ان المتجلى في صورة انما يكون بحكم
استعداد تلك الصورة فينسب على البناء للفاعل اى ينسب استعداد تلك الصورة

او على

او على البناء للمفعول اى ينسب اليه اى الى المتجلى ما تعطيه الضمير المنصوب
اما عائد الى المتجلى او الى ما الموصولة حقيقتها اى حقيقة تلك الصورة ولوازمها
لا بد من ذلك مثل من يرى الحق في النوم ولا ينكر هذا وانه بكسر الهمزة على جملة
لا ينكر او بفتحها عطفا على هذا اى وانه اى المرئى في النوم لا شك الحق بعينه فلحق
عينه خبران ولا شك معترضة بين اسمه وخبره فيتبعه لوازم تلك الصورة
اى عوارضها الخارجة عن ذاتها كالوضع والمقدار واللون وحقائقها اى ذاتياتها
المتومة لها التى تجلى الحق فيها في النوم الموصول اما صفة للصورة او للوازمها
وحقائقها ثم بعد ذلك اى عند التيقظ والانتباه تعبر اى يجاوزها اى عن
تلك الصورة الى امر اخر يقتضى التنزيه عن الصورة واحكامها عقلا اى من حيث
العقل فان العقل من حيث هو لا يحكم الا بتنزيهه عن الصور واحكامها فان
كان الذى يعبرها ذا الكشف وعيان ممن له قلب او ايمان وتقليد ممن القى السمع
وهو شهيد فلا يجوز عنها الى تنزيه فقط بل يعطيها حقها من التنزيه بان يقول
هذه الصورة باعتبار ما هى صورة له منزه عن الصور الحسية والمثالية والعقلية
كلها ومما ظهرت فيه اى ويعطى حقها من الصفات التشبيهية التى ظهرت فيه
اى في الحق سبحانه من جهة ظهوره في هذه الصورة بان يقول الحق سبحانه وان
كان بحسب ذاته منزها عن هذه الصورة واحكامها لكن بحسب ظهوره
في هذه الصورة عينها واحكامها فلا ينفيها عنه مطلقا واذ قد عرفت ان الله
في الله اعلم ذو وجهين ناظر احدهما الى التنزيه والاخر الى التشبيه واتضح عندك
سر التنزيه والتشبيه بمثال الرؤيا هنالك فالله المشير احد وجهيه الى التنزيه و
الاخر الى التشبيه واتضح معنا هما غاية الاتضاح بواسطة المثال المذكور فهو
في وضوح الدلالة عليهما على التحقيق عبارة اى كالعبارة لا اشارة لانه
لا خفاء به لكن كونه في وضوح الدلالة المعنى كالعبارة انما هو لمن فهم الاشارة
لا للجمد على العبارة خصوصا على الوجه الذى حملنا كلامه رضى الله عنه

عليه فان فيه اشارة الى الاشارة ولا يبعد ان يجعل ذلك قرينة عليه ولما انجر
كلامه رضي الله عنه الى ان استعدادات الصور متفاضلة في اظهار احكام الحق
المتجلي فيها وانها تعطي الحق وتنسب اليها ما تعطيه حقيقتها ولوازمها وهذا
نوع تاثير من الصورة في الحق المتجلي فيها اراد ان يبين ان المؤثر في الحقيقة ما هو
والمؤثر فيه ما هو فقال وروح هذه المسئلة اي مسئلة التاثير والتاثر وفي
بعض النسخ وروح هذه الحكمة ومعناه ان ما ذكر روح هذه الحكمة لكن باعتبار
هذه المسئلة لكن المعول عليه المطابق للنسخة المقروءة عليه رضي الله عنه هو الاول
ان الامر اي الموجود مقسم الى مؤثر يستند اليه ايجاد الاثر ومؤثر فيه يستند اليه
قبول الاثر وهما عبارتان يعبر عنهما بهما فالعبارة المعبر بها عن المؤثر هو
الاسم الله والعبارة المعبر بها عن المؤثر فيه هو العالم والى ذلك اشار بقوله
فالمؤثر بكل وجه من الوجوه الاسمائية وعلى كل حال من الاحوال المؤثر فيه وفي كل حضرة
من الحضرات الالهية والكونية هو الله والمؤثر فيه بكل وجه له الى الحق سبحانه باعتبار
حقيقته او باعتبار وجوده وعلى كل حال من احواله المتغيرة المتبدلة بعد الوجود
وفي كل حضرة هو العالم فاذا ورد عليك شيء من الآثار فالحق كل شيء باصله الذي
ناسبه اي يناسب الاصل ذلك الشيء او بالعكس فان المناسبة نسبة بين بين فان
الوارد اثر لا بد ان يكون فرعا عن اصل كما كانت المحبة الالهية للعبد فرعا عن النوافل
من العبد فهذا اثر بين مؤثر هو النوافل وبين مؤثر فيه هو الحق سبحانه بحسب الظاهر
واما بحسب الحقيقة فالمؤثر هو الله فان تاثير النوافل انما هو باعتبار انها اعمال
وجودية ظاهرة من الحق سبحانه ولكن في مظهر العبد فهي من حيث انها امور وجودية
مؤثرة مستندة الى الحق سبحانه ولو كان فيها نقص وقصور فهو مستند الى استعداد
العبد والتاثير لها انما هو من الحيثية الاولى لا غير والمؤثر فيه العبد فانه لا شك
انه لا يحدث في الجناب الالهي من حيث مرتبة الجمعية امر فالذي يترتب على النوافل
هو ظهور آثار المحبة الالهية في العبد فالمتاثر العبد لا الحق ولذلك كان الحق سمع

العبد

العبد وبصره وسائر قواه فرعا عن هذه المحبة المتفرعة عن النوافل فهذا
اي كون قوى العبد عين الحق اثر مقرر بين المؤثر الذي هو المحبة الالهية وبين
المؤثر فيه الذي هو العبد ولا يقدر على انكاره اي انكار ذلك الاثر الذي هو كون
قوى العبد عين الحق لثبوته شرعا بالحديث الوارد في قرب النوافل ان كنت مؤمنا
بما ثبت بالشرع ايمانا حقيقيا يدعوك اليه قوة اليقين بالشارع من غير
ان يبقى فيك دغدغة من جانب العقل والوهم لا تقليديا يبعثك عليه الاغراض
العاجلة او حسن الظن بمن القاه اليك مع بقاء دغدغة من العقل واما العقل
السليم بل صاحبه وهو صاحب القلب الساذج من العقائد الفاسدة الباقي
على الفطرة الاصلية فهو اما صاحب تجلي الهي في مجلى طبيعي بان تجلى عليه في مجلى من
المجالي الطبيعية فيكشف عليه كيفية تجليه فيها وكونه عينها من وجه ومنزها
عنها من وجه فيعرف ما قلناه من كون قوى العبد عين الحق او تجلى عليه في مجلى
الطبيعي ونشأته العنصري باسمه العليم فما بال العقل السليم بهذا التجلي فادرك
العقائد على ما هي عليه فعرف ما قلناه من غير ان يبقى للوهم عليه حكم واما
مؤمن مسلم يؤمن به اي بما قلناه كما ورد في الحديث الصحيح ان العبد لا يزال
يتقرب الي بالنوافل حتى احبه الحديث ولكن لا يخلو عن وسوسة بحث وتفتيش
عما آمن به وسلم ولا بد من سلطان الوهم ان يحكم على العاقل الباحث اي الذي
هو في صدد بحث وتفتيش فيما جاء به الحق في هذه الصورة التي تجلى فيها الحق
نوما او يقظة من معنى التشبيه لانه مؤمن بها بما فيه من معنى التشبيه والحكم
بالتشبيه انما هو من الوهم فاذا حكم عليه الوهم به وانقاد له اطمأن بقوله
فيما جاء به الحق يحتمل ان يكون متعلقا بحكم او بالباحث واما غير المؤمن
بما جاء به الحق من صور التشبيه فيحكم على الوهم بانه كاذب في حكمه ولكن حكمه
على هذا الوهم انما هو بالوهم فيتخيل بنظره الفكري انه قد احال على الله ما
اعطاه ذلك التجلي في الرؤيا او غيرها من معنى التشبيه والوهم في ذلك الحكم

لايفادة فان الحاكم بهذا الحكم هو الوهم فهو يصدقه من حيث لا يشعر
لغفلته عن نفسه وعن ان الحاكم فيه وهمه ومن ذلك القبيل اى من قبيل
حديث قرب النوافل من حيث الدلالة على موثر وموثر فيه قوله تعالى ادعوني
استجب لكم وكذلك قوله حيث قال تعالى واذا سالك عبادى عنى فانى قريب
اجيب دعوة الداع اذا دعان اذ لا يكون مجيبا كما فى الاية الثانية الا اذا كان
اى وجد من يدعوه بل دعوته ولا يكون مستجيبا كما فى الاية الاولى الا اذا
وجد دعاء الداعين فالدعاء فى الايتين هو الموثر والمجيب هو الموثر فيه
اذ لولا الدعاء لم يكن اجابة ولا استجابة فلا بد ههنا من داع موثر ومجيب
موثر فيه مختلفين بالصورة وان كان عين الداعى عين المجيب بحسب الحقيقة
فلا خلاف فى اختلاف الصور فهما اى الداعى والمجيب صورتان بلا شك فالصورة
التى هو الداعى صورة كونية انسانية والصورة التى هو المجيب صورة الهية اسمائية
وقد عرفت كيفية الحاق الاثر الى الموثر الحقيقى الذى هو الله والحاق التاثر الى
العبد فيما سبق فقس الحال ههنا عليه ثم لما انجر كلامه الى وحدة عين الحق
سبحانه وكثرة مظاهره اورد له مثالين احدهما ان نسبة عينه الواحدة
الى الصور المتكثرة المتغايرة كنسبة النفس الواحدة الشخصية الى بدنها
المتكثر بصور اعضائه المتغايرة والثانى ان نسبتها الى الصور المتكثرة كنسبة
الكلى الى جزئياته فالى الاول اشار بقوله وتلك الصور المتكثرة المتغايرة كلها
كالاعضاء المتكثرة المتغايرة لزيد اى لبدنه فمعلوم ان زيدا باعتبار نفسه
الناطقة حقيقة مجردة واحدة شخصية وان يده التى هى واحدة من اعضاء
بدنه ليست صورة رجله ولا راسه ولا عينه ولا حاجبه فهو الكثير الواحد
بالصور اى بصور اعضاء بدنه الواحد بالعين اى عين حقيقته المجردة الشخصية
فكما ان كثرة صور اعضاء البدن لا يقدح فى وحدة تلك الحقيقة فكذلك كثرة
الصور الكونية لا يقدح فى وحدة العين الواحدة والى الثانى اشار بقوله

وكالانسان

وكالانسان فانه بالعين اى بعين الحقيقة النوعية الانسانية واحد
بلا شك ولا نشك ان عمروا ما هو زيد ولا خالد ولا جعفر وان اشخاص هذه
العين الواحدة لا تتناهى وجودا فهو اى الانسان وان كان واحدا بالعين
فهو كثير بالصور والاشخاص فكما ان كثرة الصور والاشخاص لا يقدح فى وحدة
حقيقته النوعية كذلك كثرة الصور الكونية المظهرية لا يقدح فى وحدة العين
الظاهرة ثم اوضح ذلك زيادة ايضاح بقوله وقد علمت قطعا ان كنت مومنا
حقا بما يدل عليه صحاح الاحاديث النبوية صلى الله عليه وسلم على مصدرها ان
الحق بعينه يتجلى فى القيمة فى صورة فيعرف ثم يتحول فى صورة فينكر ثم يتحول عنها
فى صورة فيعرف وهو هو المتجلى ليس غيره فى كل صورة ومعلوم ان هذه الصور
ما هى تلك الصورة الاخرى فكان العين الواحدة قامت مقام المراة فى اراءة
الصور المختلفة فاذا نظر الناظر فيها الى صورة معتقده فى الله عرفه فاقر به
اذا اتفق او يرى فيها معتقد غيره انكره كما يرى فى المراة صورته وصورة
غيره فالمراة عين واحدة والصور كثيرة فى عين الرائى وليس فى المراة صورة
منها جملة واحدة اما فى المثال فلما دل على بطلان القول بانطباع الصور فيها
واما فى الممثل فلتنزهها عن صور العينات كلها مع كون المراة لها اثر فى
الصور بوجه ما وما لها اثر فيها بوجه آخر فالاثر الذى لها فى الصور كونها ترد
الصور متغيرة الشكل من الصغر والكبر والطول والعرض بحسب تغيرها فى
هذه الامور فاذا كانت المراة صغيرة رؤيت الصور صغيرة وعلى هذا القياس
الكبر والطول والعرض فلها اى للمراة اثر فى المقادير اى مقادير الصور وذلك
الاثر راجع اليها اى الى المراة وانما كانت هذه التغيرات منها اى من المراة
لاختلاف مقادير المرائى فى الصور والكبر والطول والعرض كما عرفت فعلى هذا
المراة مثال الاستعدادات المتجلى لهم او الحضرات الاسمائية واذا اردت مثالا
للتجلى الذاتى او الاسمائى فانظر فى هذا المثال المورد للعين الواحدة والصور

المتكثرة مرآة واحدة من هذه المرائي لا تنظر بصيغة النهي هكذا في النسخ المقروءة
على الشيخ رضي الله عنه اي انظر مرآة واحدة من المرائي لا تنظر الجماعة اي جماعة
منها اكثر من الواحد اي وجه وجهك الى الوحدة الصرفة التي لم يكن فيه شائبة كثرة
وهو اي النظر الى مرآة واحدة نظرك الى الحق سبحانه من حيث كونه ذاتا واحدة من
غير نظر الى كثرة الاسماء فهو اي الحق من هذه الحيثية غني عن العالمين فلا يبقيك
في نظرك بل يفنيك عن نفسك فانك من العالم واما اذا نظرت اليه من حيث الاسماء
الالهية فذلك الوقت يكون الحق مرئية من حيث كثرة تلك الاسماء كالمرائي المتكثرة
للعين الواحدة الظاهرة في الحضرات الاسمائية واي اسم الهي استعددت بالآثار فيه
على الفناء فيه لمظهريته او استعد غيرك اذا نظرت فيه اي في شان نفسك
اي حالها او نظر من نظرها ينظر في الناظر ذلك الاسم فانما يظهر في الناظر
كان من كان حقيقة ذلك الاسم لا وجهه ورسمه كما اذا حصل العلم به بالفكر
والنظر وظهور اسماء الالهية وتجليها على الناظر بحقايقها يوجب فناءه عن
نفسه فانه كالمرآة لها والمرآة من حيث هي مرآة معدومة عن نظر الرائي واما
التجلي الذاتي فهو اولى بذلك فهكذا هو الامر اي امر الفناء في التجلي الذاتي والاسمائي
فلا تجزع من هذا الفناء في التجلي الذاتي والاسمائي ولا تخف من ورود الهلاك
على نفسك فان الله يحب الشجاعة ولو على قتل حية اشارة الى قوله عليه السلام ان
الله يحب الشجاعة ولو على قتل حية وليست الحية التي هي عدوك ويحب قتلها سوى
نفسك والحية حية لنفسها بالصورة والحقيقة اي الحية حية في حد ذاتها
بامرين احدهما الصورة والاخر الحقيقة والشيء لا يقتل اي لا يزال عن نفسه بان
ينعدم مطلقا وان افسدت الصورة في الحس فان الحقيقة باقية في العالم العقلي
والصورة غير منحصرة في الحسية فاذا ازالت الصورة الحسية جاز ان يحصل
لصورة اخرى والى ذلك اشار بقوله فان الحد يعني الحقيقة المحدودة الموجودة
في العالم العقلي من حيث انها موجودة في العلم يضبطها اي يضبط نفسها من التفرق

والشتات

والشتات والخيال المنفصل لا يزيلها عن الصورة المثالية وان زالت عنها
الصورة الحسية وانما لم يتعرض للوجود الروحاني لان وجود الروح مجرد
لكل حيوان زائل عن الحس غير معلوم واذا كان الامر على هذا اي على ان الحد يضبطها
والخيال لا يزيلها فهذا هو الامان من الله على الذوات والعزة حين لا يقهرها
بالاعدام مطلقا والمنعة اي الحرسة التي يحرسها ويحفظها من طريان الهلاك
لها فانك لا تقدر على فساد الحدود اي حقايقها ولا على ازالة صورها المثالية
عن عالم المثال ولا على اعدامها عن عالم الارواح ان كانت ذات ارواح مجردة
واي عزة اعظم من هذه العزة بل تقدر على فناء صورها الحسية والحقيقة باقية
مع صورها التي لها في ساير العوالم فيقضي بالوهم الكاذب انك قتلت وافنيت المقتول
بالكلية وبالعقل والوهم الصادق اي بحكمهما لم تزل الصورة اي الصورة العقلية
موجودة في الحد بل صورته المثالية في عالم المثال وصورته الروحية في عالم الارواح
ان كان ذا روح مجرد فما قتلته بالحقيقة حيث قتلته بالصورة والدليل على ذلك
اي ما يدل على مثل ذلك من نفي الفعل بحسب الحقيقة واثباته بحسب الصورة قوله تعالى
وما رميت اذ رميت اي ما رميت حقيقة اذ رميت صورة ولكن الله رمى والعين
ما ادركت الا الصورة المحمدية التي ثبت لها الرمي في الحس وهي اي الصورة المحمدية
هي التي نفى الله الرمي عنها اولا ثم اثبته لها وسطا ثم عاد بالاستدراك ان الله هو
الرامي في صورة محمدية ولا بد من الايمان بهذا فانظر الى هذا المؤثر بفعل الرمي كيف
نزل عن المرتبة الجمعية حتى انزل نفسه يعني الحق في صورة محمدية واخبر الحق بنفسه بالرفع
تاكيدا للحق عباده بذلك فما قال احد منا عنه ذلك بل هو قال عن نفسه وخبره صدق
والايمان به واجب سواء ادركت علم ما قال او لم تدركه فاما انت عالم ممن له قلب
واما مسلم مؤمن ممن القى السمع وهو شهيد ومما يدلك على ضعف النظر العقلي من حيث
فكره كون العقل يحكم على العلة انها لا تكون معلولة لمن هي علة له اي معلولة لمعلولها
هذا حكم العقل لا خفاء به وما في علم التجلي الا هذا الذي تذكره وهو ان العلة تكون

معلولة لمن هو علة له لان العين واحدة فعين ظهرت بصورة العلة والمعلول
يجوز ان يظهر بصورة معلول المعلول فكما انها علة لمعلولها تكون معلولة
لمعلولها فكون العلة معلولة لمعلولها والذى حكم به العقل صحيح فى نظر الكاشف
ايضا مع التحرير فى النظر اى اذا حرر نظره فيما حكم به العقل وجد ذلك صحيحا لان
وجود ذات العلة سابق على وجود ذات المعلول فلو كان وجود ذات المعلول
علة لوجود ذات العلة لزم الدور وغايته اى غاية العقل فى ذلك اى فيما حكم به الكشف
ان يقول اذا راى الامر اى امر امكان كون العلة معلولة لمعلولها على خلاف ما اعطاه
الدليل النظرى ان العين بعد ان ثبت انها واحدة فى هذا الكثير من صور العلة والمعلول
ومعلول المعلول فمن حيث هى اى هذه العين الواحدة علة فى صورة من هذه الصور
لمعلول ما فلا تكون معلوله لمعلولها فى حال كونها علة بل ينتقل الحكم بالعلية
والمعلولية بانتقالها فى الصور فينتقل الى صورة معلول المعلول فيكون معلولة
لمعلولها فيصير معلولها علة لها هذا غايته اذا كان قد راى الامر على ما هو عليه
من وحدة العين وكثرة الصور ولم يقف مع نظره الفكرى الغير المؤدى الى ذلك
واذا كان الامر فى العلية بهذه المثابة من التعارض بين العقل والكشف والاحتياج
فى التفصى عن تناقضهما بامثال هذه الدقائق فما ظنك باتساع النظر العقلى فى
غير هذا المضيق وكثرة احكام العقل المناقضة لما يحكم به الكشف فلا اعقل من الرسل
صلوات الله عليهم فقد جاؤا بما جاؤا فى الخبر عن الجناب الالهى فاثبتوا ما اثبته العقل
وزادوا على ما اثبته العقل ما لا يستقل العقل بادراكه مما لا يحيله وما يحيله العقل
راسا ويقر به فى التجلى فاذا خلى بعد التجلى بنفسه حار فيما رآه لانه رجع الى حكم عقله
بارتفاع حكم التجلى عنه فعقله يابى من قبول ما رآه وهو لا يشك فيه بحكم التجلى
فان كان عبد رب رد العقل اليه اى الى ما رآه وان كان عبد نظر رد الحق الى حكمه
اى حكم العقل وهذا الرد الى العقل لا يكون الا ما دام فى هذه النشأة الدنياوية
محجوبا عن نشأته الاخروية فى الدنيا فان العارفين يظهرون هنا كانهم فى

الصورة

الصورة الدنياوية لما يجرى عليهم من احكامها اى احكام الدنيا والله تعالى
قد حولهم فى بواطنهم فى النشأة الاخراوية لابد من ذلك فهم بالصورة مجهولون
لا يظهرون لاحد الا لمن كشف الله عن بصيرته فادرك اشخاصهم واحوالهم
فما من عارف بالله من حيث التجلى الالهى من حيث نظره العقلى الا وهو على النشأة
الاخراوية فقد حشر فى دنياه ونشر من قبره اى بدنه فهو يرى ما لا يرون
ويشهد ما لا يشهدون عناية من الله ببعض عباده فى ذلك فمن اراد العثور
على هذه الحكمة الالياسية الادريسية المنسوبة الى اللذين انشاء الله نشاتين
نشأة النبوة والرسالة فكان نبيا قبل نوح عليه السلام ثم رفع ونزل رسولا بعد ذلك
فجمع الله له بين المنزلتين فلينزل اى من اراد العثور على هذه الحكمة عن حكم عقله
الذى له حكم السماء الى شهوته التى لها حكم الارض ولكن حيوانا مطلقا الا من جهة
العقل بالتصرف فى الاشياء منقاد اللواردات الرحمانيه من مقام الحيوانيه
حتى يكشف ما يكشفه كل دابة على ما عدا الثقلين ثم يعلم انه قد تحقق بحيوانيته
وعلامته علامتان الواحدة هذا الكشف فيرى من يعذب فى قبره ومن
ينعم ويرى الميت حيا بالحيوة البرزخية والصامت متكلما بالكلمات الروحانية
الملكوتية والقاعد ماشيا بالحركات المعنوية والمثالية والعلامة الثانية
الخرس اى البكم بحيث انه لو اراد ان ينطق بما رآه لم يقدر ثم يتحقق بحيوانيته
وكان لنا تلميذ قد حصل له هذا الكشف غير انه لم يحفظ عليه الخرس فلم يتحقق
بحيوانيته ولما اقامنى الله فى هذا المقام تحققت بحيوانيتى تحققا كليا فكنت
ارى واريد النطق بما اشاهده فلا استطيع فكنت لا افرق بينى وبين الخرس
الذين لا يتكلمون فاذا تحقق بما ذكرناه انتقل من مقام الحيوانيه الى ان يكون
عقلا مجردا اى غير مادة طبيعيه فيشهد امورا هى اصول لما يظهر فى الصور الطبيعيه ويعلم من اين ظهر هذا الحكم فى الصور الطبيعيه
علما ذوقيا بان كوشف على ان الطبيعة التى هى مبداء الكثرة عين نفس الرحمن
الذى هو العين الواحدة فى الصور الكثيرة فقد اوتى خيرا كثيرا وان اقتصر

ضرورة ان نفس الرحمن هو الوجود
الذى هو الخير فاذا شوهد ذلك
فى الكثير فقد اوتى خيرا كثيرا صح

معداى مع الحرص على ما ذكرناه من مشاهدة امور هى اصول لما يظهر فى الطبيعة
فهذا القدر يكفيه من المعرفة الحاكمة على عقله فيلحق بالعارفين ويعرف عند
ذلك ذوقا حقيقة قوله تعالى فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما قتلهم الا الحديد
والضارب والذى خلق هذه الصور فبالمجموع وقع القتل والرمى فيشاهد
الامور باصولها وصورها فيكون تاما وان شهد النفس الرحمانى الذى هو
اصل الاصول كان مع التمام كاملا فان الكمال هو الوصول الى غايات الامور
وهو الحق فى صورة النفس الرحمانى الذى يتحد به الكلمات الوجودية كلها اتحاد
الكلمات اللفظية بالنفس الانسانى فلا يرى الا الله عين ما يرى فيرى الرائى
عين المرئى وهذا القدر كاف فى التحقق بمقام الكمال وان كانت مرتبة التكميل فوقه
والله الموفق لسلوك سبيل مرتبة الكمال والتكميل الهادى الى سواء السبيل

فص حكمة احسانية فى كلمة لقمانية

لما كان لقمان عليه السلم
ممن آتيه الحكمة والاحسان فعل ما ينبغى فعله لما ينبغى كما ينبغى وهو من لوازم الحكمة
سميت حكمته احسانية ونسبت اليه اذا شاء الاله يريد رزقا له فالكون اجمعه
غذاء اعلم ان المشيئة توجه الذات الالهية نحو حقيقة الشى ونفسه اسما كان ذلك
الشى او صفة او ذاتا والارادة تعلق الذات الالهية بتخصيص احد الجائزين من طرفى
الممكن اعنى وجوده وعدمه فعلى هذا اذا توجهت الذات الالهية نحو صفة الارادة
واقتضت تعلقها باحد طرفى الممكن كما هو مقتضاها لا يبعد ان يسمى ذلك التوجه
والاقتضاء مشية الارادة فهذا وجه صحة تعلق المشية بالارادة فمعنى البيت
اذا توجهت الذات الالهية نحو صفة الارادة ليتعلق بتخصيص وجود الرزق وترجيحه
على عدمه لكون رزقا لله تعالى فالكون اى المكونات باجمعها غذاء له سبحانه وانما
كانت المكونات غذاء له لانه تعالى من حيث اسمائه وصفاته لا يظهر فى الاعيان
الا بها كما ان الذات المتغذى لا ينمو الا بالغذاء فظهور اسمائه وصفاته بالمكونات
بمنزلة نماء المتغذى فانهما يشتركان فى معنى الزيادة واذا كان الفعل الذى وقع

فى بيان

فى بيان معنى الاحسان منقسما الى الفرائض والنوافل والفرائض تورث قربا يكون
العبد فيه باطنا والحق ظاهرا والنوافل تورث تكون الحق فيه باطنا والعبد
ظاهرا ونسبة الباطن الى الظاهر حيث كان نسبة الغذاء الى المتغذى فتارة يكون
العبد رزقا للحق وتارة يكون الحق رزقا للعبد فلا يبعد ان يكون هذا البيت اشارة
الى قرب الفرائض الذى يكون الحق فيه ظاهرا والعبد باطنا كما لا يبعد ان يكون
البيت الثانى اشارة الى قرب النوافل الذى يكون الحق فيه باطنا والعبد ظاهرا
فقوله يريد رزقا مفعول المشية بحذف ان الناصبة واثرها وان شاء الاله
يريد رزقا لنا فهو الغذاء كما شاء لاختفائه بصورها كما ان الغذاء يختفى بصورة
المتغذى لان ايجاده للموجودات ليس الا الاختفاء بصورها مشيته ارادته لانهما
يتحدان بالنسبة الى الهوية الغيبية الذاتية ولكن للمشية تقدم ذاتى على الارادة
كما عرفت فقولوا بها اى كونوا قائلين بالارادة ومغايرتها للمشية لمكان ذلك
التقدم وقوله قد شاءها فهى المشاء حال من الضمير فى بها اشارة الى تعليل القول
بمغايرة الارادة للمشية فانه لو لم يكن بينهما مغايرة كيف يتعلق المشية بالارادة
ويحتمل ان يكون المعنى فقولوا بسبب الارادة ومغايرتها للمشية بواسطة تقدمها
الذاتى هذا القول اعنى قد شاءها فهى المشاء فيكون هذا القول على هذا التقدير مقول
القول وكان المشاء فى موضعه الاول والثانى من هذه الابيات فى النسخة المقروءة
على الشيخ رضى الله عنه مقيدا بضم الميم وفى موضعه الثالث بفتحها وكانه بضم الميم
اسم مفعول من الثلاثى على صيغته من المزيد على خلاف القياس ويحتمل المصدرية
لان قياس المصدر الميمى من المزيد صيغة اسم المفعول وبفتح الميم مصدر ميمى من الثلاثى
ويحتمل ان يكون بمعنى اسم المفعول يريد زيادة اى يريد تارة زيادة الوجود على
الماهية وهى الايجاد ويريد تارة نقصا اى نقص الوجود عن الماهية وهو الاعدام
فالارادة اذا تعلقت بالماهية ترجح تارة جانب وجوده وتارة جانب عدمه
بخلاف المشية فان متعلقها نفس الماهية من غير ترجيح احد جانبيها والى هذا اشار

بقوله وليس مشاؤه الا المشاء اى وليس تعلق المشيه فى الحالين الا نفس تعلق
المشيه لما عرفت او ليس المشيه الا المشيه فى الحالين لعدم التغير فى متعلقها وانما
قيد الميم من المشاء فى موضع الثالث بالفتح لئلا يلزم الايطاء اعنى التكرار فى القافيه
وهو مرفوع على انه اسم ليس والمقدم عليه منصوب على انه خبرها ولا يجوز العكس
والا يلزم الاقواء فى القافيه وهو اختلاف الروى بالحركة فهذا اى الذى ذكرنا من
العدم الذاتى للمشيه على الاراده ولامكان الاختلاف فى متعلق الاراده دون المشيه
هو الفرق بينهما المحقق ومن وجه وهو وجه اتحادهما بالنسبه الى الهوية الغيبية
الذاتيه فعينهما سواء قال الله تعالى ولقد آتينا لقمن الحكمة ومن يؤتى الحكمة
فقد اوتى خيرا كثيرا فلقمان بالنص ذو الخير الكثير بشهادة الله له بذلك اى بكونه
ذا الخير الكثير والحكمه قد تكون متلفظا بها كالاحكام الشرعية وقد تكون مسكوتا
عنها كالاسرار الالهية المستوره عن غير اهلها فالمنطوق بها مثل قول لقمان
لابنه يا بنى انها اى القصه ان تك مثقال حبة بالرفع كما هو قراءة نافع وحده كان
تامة وتانيثها الاضافة المثقال الى الحبة من خردل اى مقدار ما هو اصغر المقادير
التى يوزن بها الاشياء من جنس الخردل الذى هو اصغر الحبوب المقتاته فتكن فى
صخرة فى اصل المركبات واشدها منعا لاستخراج ما فيها او فى السموات مع بعدها
او فى الارض مع طولها وعرضها يأت بها الله للاعتناء بها فهذه حكمة منطوق
بها وهى ان جعل لقمان الله هو الاتى بها وقرر الله ذلك فى كتابه ولم يرد هذا
القول على قائله لا عقلا ولا شرعا واما الحكمه المسكوت عنها وعلمت بقرينة الحال
فكونه سكت عنها عن الموتى اليه بتلك الحبه فما ذكره ولا قال لابنه يأت بها الله اليك
او الى غيرك فارسل الاتيان عاما غير مخصوص معين بتعيين الموتى اليه
كما عين الاتى وهو الله سبحانه والماتى به وهو مثقال الحبه من خردل وجعل الموتى
فى السموات ان كان فيها او فى الارض ان كان فيها تنبيها لينظر الناظر فى قوله وهو
الله فى السموات والارض حين يتنبه له وينتقل اليه من قوله او فى السموات او فى

الارض

الارض ويشاهد سريان هويته الغيبية باحديته جمعها الاسماء فى جميع الموجودات
العلويه والسفليه والروحانيه والجسمانيه فيعلم من ذلك ان الحق عين كل موجود
عينى ولما وقعت الاشارة من الحكمه المنطوق بها الى الموجودات العينيه ناسب
ان يشار بما يقابل الحكمه المنطوق بها اعنى الحكمة المسكوت عنها الى ما يقابل الموجودات
العينيه اعنى الموجودات العلميه الغير الخارجة من العلم الى العين فانها فى حكم المسكوت
عنها حيث لم يذكرها بالذكر الوجودى ولا شك ان وجود الموجودات العلميه بسريان
الوجود الحق فيها كوجود الموجودات العينية من غير فرق فالحق عين كل موجود
علمى ايضا والعبارة الجامعة لهذين الاعتبارين ان الحق عين كل معلوم لان
المعلوم اعم من الشى الموجود بالوجود العينى المشار اليه بالحكمه المنطوق بها
ومن الموجود بالوجود العلمى فقط المشار اليه بالحكمة المسكوت عنها والى جميع ما ذكرنا
اشار رضى الله عنه بقوله فنبه لقمان بما تكلم به وبما سكت عنه ان الحق عين كل
معلوم لان المعلوم اعم من الشى لانه يعم الموجود والمعدوم والشى مختص بالموجود
فهو اى المعلوم انكر النكرات اى لا مفهوم اعم منه اذ هو شامل للموجودات العينيه
والموجودات العلميه من الممكنات والممتنعات ثم تمم الحكمه واستوفاها لتكون النشاة
اللقمانيه كاملة فيها اى فى الحكمة والمعرفة بالله فقال ان الله لطيف فمن لطافته
الصوريه ولطفه المعنوى انه فى الشى المسمى بكذا المحدود بكذا عين ذلك الشى المسمى
المحدود حتى لا يقال فيه اى فى ذلك الشى ولا يحمل عليه الا ما يدل عليه اسمه اى
الا المفهوم الذى يدل على ذلك المفهوم اسم ذلك الشى بالتواطؤ والاصطلاح
فيقال هذا سماء وارض وصخرة فما فيه الموتى به ويقال شجرة وهى ما فى الصخرة
وحيوان وملك فى المتغذى ورزق وطعام فى الغذاء والعين واحدة اى والحال
ان العين واحدة منتزهة من كل شى وسارية فيه ولا يقال فيها ما يدل على هذه
العين الواحدة لاختفائها فيها لكمال لطافتها وقولنا بوحدة العين بعينه كما
تقول الاشاعرة ان العالم كله متماثل بالجوهر فهو جوهر واحد فهو عين قولنا

العين واحدة ثم قالت الاشاعرة ويختلف اى الجوهر الواحد بالاعراض المختلفة
وهو قولنا ويختلف ويتكثر اى العين الواحدة بالصور والنسب حتى يتميز بعض
الصور والنسب عن بعض حتى يقال هذا ليس هذا من حيث صورته فى عرفنا او من حيث
عرضه فى عرف المتكلم او من حيث مزاجه فى عرف الحكمة كيف شئت فقل ويقال هذا
عين هذا اى من حيث جوهره مثلا كما تقول الاشاعرة ولهذا يوجد عين الجوهر فى
حد كل ذى صورة وذى مزاج فنقول نحن انه اى الجوهر الماخوذ فى كل حد ليس سوى
الحق ويظن المتكلم ان مسمى الجوهر وان كان حقا اى متحققا ثابتا ما هو عين الحق
الذى يطلقه اهل الكشف والتجلى وهو الوجود الحق الذى اوجد الاشياء بلطف
سريانه فيها ثم نعت الله سبحانه وقال خبيرا اى عالما عن اختبار وهو اى العلم
الاختبارى ما يدل عليه قوله ولنبلونكم حتى نعلم وهذا هو علم الاذواق فجعل
الحق نفسه مع علمه بما هو الامر عليه مستفيدا علما ولا تقدر على انكار ما نص
الحق عليه فى حق نفسه ففرق تعالى مبينا ما بين علم الاذواق والعلم المطلق من الفرق
بقوله حتى نعلم الدال على تقيده بالذوق فعلم الذوق مقيد بالقوى اذ الذائق
لا يذوق ذلك الا بالقوى الروحانية او الجسمانية وقد قال تعالى مخبرا عن نفسه
انه عين قوى عبده فى قوله كنت سمعه وهو قوة من قوى العبد وبصره وهو قوة
اخرى من قوى العبد ولسانه وهو عضو من اعضاء العبد ورجله ويده فما اقتصر
فى التعريف اى تعريف الحق بسريانه فى العبد على القوى فحسب حتى ذكر الاعضاء وليس
العبد بغير لهذه الاعضاء والقوى فعين مسمى العبد مجردا عن نسبة العبدية
هو الحق لا عين العبد المتقيد بنسبة العبدية هو السيد اى الحق ماخوذا مع نسبة السيادة
فان النسب متميزة تقتضى التميز لذاتها وليس بعضها نفس بعض فان العبدية
ليس نفس السيادة وليس المنسوب اليه متميزا فانه ليس ثمة سوى عينه فى جميع
النسب فهو عين واحدة ذات نسب واضافات وصفات فمن تمام حكمة لقمان
فى تعليم ابنه ما جاء به فى هذه الاية فى هذين الاسمين الالهيين يعنى لطيفا خبيرا
سمى

سمى بهما الله تعالى فلو جعل ذلك المعنى الذى جاء به فى هذه الاية مؤدى فى
صيغة الكون وهو الوجود بان اخذ منه فعلا ماضيا فقال كان الله لطيفا
خبيرا لكان اتم فى الحكمة وابلغ لدلالته على ازلية اتصافه تعالى بهاتين الصفتين
لان الماضى بالنسبة اليه تعالى هو الازل والازلية يستلزم الابدية واعتذر عن قوله
بان مقام التعليم تقتضى ان يلقى الى المتعلم ما هو اقرب الى القبول ولا شك ان اتصافه
تعالى بهما فى الجملة اقرب بالقبول من اتصافه بهما ازلا وابدا وكان فى قوله فى تعليمه
ابنه اشارة الى هذا الاعتذار فحكى الله لنا قول لقمان على المعنى كما قال لم يزد عليه
شيئا من الزيادة والنقصان وان كان قوله ان الله لطيف خبير من قول الله لا
من قول لقمان كما يحتمله الاية فلما علم الله اى فحيث وجده ههنا لما علم الله من لقمان
انه لو نطق متمما للحكمة لتمم بهذا واما قوله ان تك مثقال حبة من خردل لمن هى
غذاء له اى يأت بها لمن هى غذاء له وليس اى من هى غذاء له مما يسمى باسم ويذكر
بحيث يكفى فى تغذيته حبة واحدة الا الذرة المذكورة فى قوله فمن يعمل مثقال ذرة
خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره فهى اصغر متغذ والحبة من الخردل اصغر
غذاء ولو كان ثمة اى فى الوجود اصغر من الذرة وهى النملة الصغيرة فى التغذى
واصغر من حبة الخردل فى الغذاء لجاء به كما جاء به بقوله تعالى ان الله لا يستحيى
ان يضرب مثلا ما بعوضة ثم لما علم ان ثمة ما هو اصغر من البعوضة مما يسمى
باسم ويذكر به وهو النملة الصغيرة قال فما فوقها يعنى فى الصغر وهذا اى قوله ان
الله لا يستحيى ان يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها قول الله والتى فى سورة الزلزلة
قول الله ايضا فاعلم ذلك اى كونهما قول الله وتدبر فيهما لتعلم النكتة فى الترقى عن البعوضة
والاقتصار على الذرة فى سورة الزلزلة وهى اى تلك النكتة ما اشار اليه بقوله
فنحن نعلم ان الله تعالى ما اقتصر على وزن الذرة من المتغذيات وثمة ما هو
اصغر منها كما لم يقتصر على البعوضة حيث كان ثمة اصغر منها فانه جاء بذلك
اى بذكر الذرة على سبيل المبالغة فلو كان ثمة اصغر منها لكان الاتيان به ابلغ

وكذا الحال في حبة من خردل من الاغذيه فالنكته في قوله ان تك مثقال حبة
من خردل انه يتنبه من هذا القول لقوله فمن يعمل مثقال ذرة ولقوله ان الله
لا يستحيي ان يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها الاشتراك هذه الامور الثلثة في كونها
مما يمثل بها الاشياء في الصغر والحقاره ويتنبه ايضا للفرق بينها بان حبة من خردل
والذره ليس شيء اصغر منها بخلاف البعوضة ولهذا وقع الترقي الى ما فوقها يعني في
الصغر فان قلت الاصغر من الذرة مثلا نصفها وثلثها وكذا الحال في حبة من خردل
قلنا المراد انه لا اصغر منها مما يسمى باسم ويذكر به كما اشرنا اليه لا مطلقا وليس
شيء مما يسمى باسم ويذكر به اصغر من الحبة والذرة بخلاف البعوضة فان ما فوقها
في الصغر هو النمله والله اعلم بنكات كلامه فلا نحصرها فيما ذكرنا واما تصغير اسم
ابنه فتصغير رحمة وعطوفة ولهذا وصاه بما فيه سعادته اذا عمل بذلك واما
حكمة وصيته في نهيه اياه ان لا تشرك بالله فان الشرك لظلم عظيم فتنبيهه لابنه
ولمن سمع كلامه على ان حقيقة الشرك منتفية في نفس الامر فقولنا فتنبيهه جواب
اما حذف لقرينة المقام ولا شك ان الظلم نسبة بين ظالم ومظلوم والظالم هنا
هو المشرك والمظلوم المقام اي مقام الالوهية حيث نعته المشرك بالانقسام
بتعدد متعلقه وهو اي ذلك المقام عين واحدة باعتبار متعلقه لا يقبل التعدد
اصلا فلا ينقسم بتعدده مقام الالوهيه وانما لا يقبل التعدد لان تعدده عبارة
عن ان يشرك معه غيره في الالوهية وذلك باطل فانه لا يشرك معه الا عينه اذ كل
موجود فرض شريكا فهذه العين الواحدة عينه وهذا اي اشراك شيء مع ما هو عينه
غاية الجهل وسبب ذلك الشرك تارة تجزيه الامر المشترك فيه وهو ان الشخص الذي
لا معرفة له بالامر على ما هو عليه ولا بحقيقة الشيء اذا اختلف عليه اي على ذلك
الشخص الصور في العين الواحدة وهو لا يعرف ان ذلك الاختلاف في عين واحدة
جعل الصورة الواحدة مشاركة للاخرى في ذلك المقام بان قسم المقام بالتجزي بين
الصورتين فجعل لكل صورة جزءا من ذلك المقام ومعلوم في الشرك ان الامر

اي الجزء الذي يخصه مما وقعت فيه المشاركة ليس عين الجزء الاخر الذي شاركه
اي الشريك الثاني الشريك الاول بسببه اذ هو اي الجزء الاخر انما هو للاخر من
الشريكين فاذن ما هو ثمه شريك على الحقيقة فان كل واحد منهما على حظه اي
على نصيبه مما قيل فيه ان بينهما مشاركة فيه وسبب ذلك عطف على قوله وسبب
ذلك ان الشخص اي وسبب ذلك الشرك تارة اخرى الشركة الشائعة وهي ان يجعل
المشترك فيه مشاعا بين الشريكين تتوارد عليه الشريكان على سبيل البدليه
وذلك ايضا باطل فان الشركة وان كانت مشاعة باشاعة الامر المشترك فيه
فان التصريف اي التصريف والتاثير من احدهما اي احد الشريكين في الامر المشترك
فيه بدون الاخر يزيل الاشاعة ويجعل الامر المشترك فيه مختصا بذلك الاحد فلا تبقى
الشركة ولما ابطل رضي الله عنه الشركة التي تشتمل صاحبها بوجهيه اعني التجزية
والاشاعة اشار الى شركة حقة يسعد العبد باعتقادها والقول بها بقوله تعالى
قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن فانه يدل على شركة اسمي الله والرحمن بل الاسماء
كلها في الدلاله على الذات الاحدية الجامعة للاسماء كلها هذا روح المسئلة
اي ما اشير اليه بهذه الايه من الشركة هو روح مسئلة الشركة وحقيقتها اذ
بهذا الوجه يتحقق الشركة في نفس الامر بخلاف الشركة المتوهمة لاهل الحجاب
في مقام الالوهيه فانها وهم محض او هذا الذي ذكرنا من اول الوصية الى آخرها
روح مسئلة الشركة وتحقيقها بتقسيمها الحق والباطل على وجه لا يلحقها فتور
ولا قصور والله يهدي لنوره من يشاء ومن لم يهد الله فما له من نور فص
حكمة امامية في كلمة هرونية اعلم ان الامامة المذكورة ههنا
لقب من القاب الخلافة وهي تنقسم الى امامه لا واسطه بينها وبين حضرة الالوهية
والى امامه ثابته بالواسطه وكل رسول بعث بالسيف فهو خليفة من خلفاء
الحق ولا خلاف في ان موسى وهرون بعثا بالسيف فهما من خلفاء الحق الجامعين
بين الرساله والخلافة فهرون له الامامة التي لا واسطه بينه وبين الحق فيها

وله الامامة بالواسطة من جهة استخلاف اخيه اياه على قومه فجمع بين قسمي
الامامة فقويت نسبته اليها فلذلك نسبت حكمته الى الامامه دون غيرها من
الصفات اعلم ان وجود هرون عليه السلم في مقام الامامه وتحققه به كان من حضرة
الرحموت يعني بالفتح الرحمة بقوله اي بدلالة قوله ووهبنا له من رحمتنا
يعني لموسى اخاه هرون نبيا فكان نبوته من حضرة الرحموت اي الرحمة عليه
على موسى وعلى امته فانه اكبر من موسى سنا وكان موسى اكبر منه نبوة ولكن كان
خشنا في الخلق صلبا في الدين ولم يكن فصيحا في النطق فطلب من الله اخاه هرون
ليكون معه في الدعوة فيعينه فوهبه الله لموسى ولما كانت نبوة هرون من حضرة
الرحمة لذلك قال لاخيه موسى عليه السلم يا ابن ام فناداه مضافا بامه لا بابيه
اذ كانت الرحمه للام دون الاب اوفر في الحكم اي في الاثر المترتب عليها من الرقة
والعطوفة ولولا تلك الرحمة اوفر في الام ما صبرت على مباشرة التربية ثم قال
لا تاخذ بلحيتي ولا براسي ولا تشمت بي الاعداء فهذا كله اي كل واحد منه نفس
من انفاس الرحمة وسبب ذلك اي سبب ما وقع من موسى من الغضب واخذه
اللحية والراس عدم التثبت من موسى في النظر فيما كان بين يديه من الالواح التي
القاها من يديه فلو نظر فيها نظر تثبت لوجد فيها الهدى والرحمة فالهدى
بيان ما وقع من الامر الذي اغضبه مما هو اي هرون بريء منه والرحمة هي
الرحمه باخيه فكان عطف على وجد اي لوجد فيها الهدى والرحمة فكان لا
ياخذ بلحيته بمرأى من قومه اي بمكان يراه قومه ويرون ما يفعل باخيه مع كبره
وانه اسن منه وكان ذلك من هرون شفقة على موسى لان نبوة هرون من رحمة الله
فلا يصدر منه الا مثل هذا ثم قال هرون لموسى عليهما السلم اني خشيت ان تقول
فرقت بين بني اسرائيل فتجعلني سببا في تفريقهم فان عبادة العجل فرقت بينهم
فكان منهم من عبده اتباعا للسامري وتقليدا له ومنهم من توقف عن عبادته
حتى يرجع موسى اليهم فيسالونه في ذلك فخشي هرون ان ينسب ذلك الفرقان بينهم اليه

وكان

وكان موسى اعلم بالامر من هرون لانه علم ما عبده اصحاب العجل في الحقيقة لعلمه
بان الله قد قضى وقدر ان لا يعبد الا اياه قال تعالى وقضى ربك الا تعبدوا
الا اياه فان هذا القضاء ليس مقصورا على الحكم التكليفي الايجابي كما قصر عليه
اهل الظاهر حتى يقال هذا لا يقتضي وقوع المقضي بل يعم الحكم التقديري
ايضا فان منهم من ان جميع محتملات الكلمات القرآنيه مراد الله ان لم يمنع مانع
شرعي او عقلي عن ارادته وخصوصا اذا كان مؤيدا بكشفهم واذواقهم وما
حكم الله بشيء الا وقع فكان عتاب موسى اخاه هرون لما وقع الامر اي امر مبالغته
في انكاره على عبادة العجل في الظاهر وعدم اتساعه لها في الباطن فان العارف
من يرى الحق في كل شيء بل يراه عين كل شيء فلا ينكر في باطنه على شيء فان ظهر منه
انكار بحسب الظاهر يكون بموجب الامر لا بسبب احتجابه عن الحق فيه فكان موسى
يربي هرون عليهما السلم تربية علم وان كان اصغر منه في السن ولذلك
اي لكونه عليه السلم مربيا لهرون لما قال له هرون ما قال اعرض عن هرون بسهولة
ورجع الى السامري فقال له فما خطبك يا سامري والخطب لغة هو الامر
العظيم الذي يكثر فيه التخاطب وهو من تقاليب الخبط ففيه اشارة الى عظم خبطه
يعني فيما صنعت من عدولك الى صورة العجل على الاختصاص وصنعك هذا
الشبح من حلي القوم حتى اخذت بقلوبهم من اجل اموالهم فان عيسى يقول لبني اسرائيل
يا بني اسرائيل قلب كل انسان حيث ماله فاجعلوا اموالكم في السماء تكن قلوبكم
في السماء اي تصدقوا بها وقدموها الى الآخرة التي هي ابقى واعلى تكن قلوبكم هنالك
وما سمي المال مالا الا لكونه بالذات يميل القلوب اليه بالعبادة فهو المعبود
الاعظم حيث جعل صاحبه نفسه التي هي اعظم شيء عنده عبده المعظم في القلوب
لما فيها من الافتقار اليه في نيل المقاصد وتحصيل الحوائج وليس للصور بقاء فلا بد
من ذهاب صورة العجل لو لم يستعجل موسى بحرقه فغلبت عليه الغيرة فحرقه ثم نسف
رماد تلك الصورة في اليم نسفا اي طرحه في اليم طرحا قيل في قوله تعالى ثم لننسفنه

فى اليم نسفا اى نطرحه فيه طرح النسافة وهو ما يثور من غبار الارض
وقال له انظر الى الهك فسماه الها بطريق التنبيه للتعليم لا بطريق التهكم للتعيير
لما علم ان بعض مجالى الالهية لاحرقته فان حيوانيه الانسان لها التصرف
فى حيوانيه الحيوان لكون الله سخرها للانسان ولاسيما واصله اى اصل العجل ليس
من حيوان فكان اعظم فى التسخير لان غير الحيوان ماله ارادة بل هو بحكم من يتصرف فيه
من غير اباية اى امتناع واما الحيوان فهو ذو ارادة وغرض فقد يقع منه الاباية
اذا لم يوافق غرضه وارادته مما يريد منه الانسان المتصرف فيه فى بعض التصرف
اى فى بعض انواع تصرفاته فيه فان كان فيه قوة اظهار ذلك ظهر منه الجموح لما يريده
ذلك الانسان المتصرف وان لم يكن له هذه القوة او يصادف ما يوافق غرض الحيوان
غرض الانسان انقاد مذللا لما يريده الانسان منه كما ينقاد الانسان اسانا ه
مثله لامر فيما رفعه الله به اى لامر كان فى شى رفع الله مثله بذلك الشى كالمناصب
والمراتب فان فيها امورا ينقاد الانسان لاجلها اصحابها من اجل المال الذى يرجوه
منه المعبر عنه فى بعض الاحوال بالاجره وكان قوله من اجل المال بدلا من قوله لامر
فيما رفعه بدل البعض من الكل وقد نص على انقياد الانسان مثله لما رفعه الله به فى
قوله ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليتخذ بعضكم بعضا سخريا فما تسخر له من هو
مثله فى الانسانيه الا من حيثية حيوانيته لا من حيثيه انسانيته فان المثلين ضدان
من حيث انهما لا يجتمعان فيسخره الارفع فى المنزلة بالمال او بالجاه بانسانيته ويتسخر
له ذلك الاخر اما خوفا او طمعا من حيوانيته لا من انسانيته انما اضاف التسخير الى
انسانيته لان التسخير فى الانسان انما يكون من جهة كمال والكمال فى الانسان ليس الا
من جهة انسانيته واضاف التسخر الى حيوانيته لان التسخر فيه انما يكون من جهة نقص
لينجبر به والنقص فيه ليس الا من جهة حيوانيته فما تسخر له من هو مثله من حيث
هو مثله الا ترى ما بين البهائم من التحريش وهو العداوة التى بينها كما هو المشاهد
من الكلاب والثيران وكل ذى قوة منها مع بنى نوعه دون غيره مما سواه لانها

امثال

امثاله فالمثلان ضدان لما تقرر ان ما به الاشتراك هو محل التنازع فكلما كان
اكثر كان التنازع اشد كما يكون بين كل اهل ضيعة وصناعة وقرابة ولذلك قال
ورفع بعضكم فوق بعض درجات فما هو اى المسخر اسم فاعل معه اى مع المسخر اسم
مفعول فى درجته فوقع التسخير من اجل الدرجات والتسخير على قسمين مراد على
سبيل القصد والاختيار للمسخر اسم فاعل قاهر فى تسخيره لهذا الشخص المسخر
كتسخير السيد لعبده وان كان مثله فى الانسانيه وكتسخير السلطان لرعاياه و
ان كانوا امثالا له فى الانسانيه فسخرهم بالدرجة والقسم الاخر الذى ليس مرادا للمسخر
اسم فاعل تسخير بالحال من غير قصد منه واختيار كتسخير الرعايا للملك القائم بامرهم
فى الذب عنهم وحمايتهم وقتال من عاداهم وحفظ اموالهم وانفسهم عليهم وهذا
كله تسخير بالحال من الرعايا يسخرون بذلك مليكهم ويسمى هذا التسخير على الحقيقة تسخير
المرتبه اى مرتبة الرعية فالمرتبه اى مرتبة الرعية حكمت عليه بذلك فمن الملوك
من سعى لنفسه وما علم ان مرتبه رعيته حكمت عليه بالتسخير ومنهم من عرف الامر
فعلم انه بالمرتبه فى تسخير رعاياه فعلم قدرهم وحقهم فاجره الله على ذلك اجر العلماء
بالامر على ما هو عليه واجر مثل هذا يكون على الله لنيابته عن الله فى كونه تعالى فى شؤن
عباده فاذا قام بذلك وقضى حوائجهم لله لا لغرض نفسه فاجره على من ينوب هو
منابه فالعالم كله مسخر بالحال على صيغة اسم الفاعل من لا يمكن ان يطلق عليه انه
مسخر على صيغة المفعول بناء على ان اسماء الحق من حيث الوهيته ما على التاثير لا على
التاثر الا انه لما كان باعتبار هويته فى شان عباده كان مسخرا بالحال بهذا الاعتبار
ولذلك قال تعالى كل يوم هو فى شان حيث اتى بضمير الغايب الدال على هويته دون
اسماء الالوهية كالاسم الله والرحمن وغيرهما من الاسماء المختصة به فكان
عدم قوة ارداع هرون بالفعل ان ينفذ اى بان ينفذ ارداعه فى اصحاب العجل
بالتسليط اى تسليط هرون على العجل وافنائه كما سلط موسى عليه حكمة من الله
ظاهرة فى الوجود ليعبد فى كل صورة وان ذهبت تلك الصورة بعد ذلك فما ذهبت

الابعد ما تلبست عند عابدها بالالوهية ولهذا ما بقى نوع من الانواع الا
وعبد اما عبادة تأله كعبادة الاصنام وغيرها من الشمس والقمر والكواكب
واما عبادة تسخير كعبادة اصحاب المناصب لاجل المال والجاه فلا بد من ذلك
لمن عقل الانه لا يقع الارتباط بين الموجودات الا بافتقار بعضها ببعض وهو يستلزم
التسخير والتسخر ولذلك قال الطاهر لمن عقل وادرك الحقائق وما عبد شى من العالم
الابعد التلبس بالرفعة عند العابد والظهور بالدرجة الرفيعة ولذلك تسمى الحق لنا
برفيع الدرجات حيث قال رفيع الدرجات ذو العرش ولم يقع رفيع الدرجات فكثر
الدرجات فى عين واحدة فانه قضى ان لا يعبدوا الا اياه فى درجات كثيرة مختلفة
اعطت كل درجة مجلى الهيا عبد فيها واعظم مجلى عبد فيه واعلاه الهوى كما قال تعالى
افرايت من اتخذ الهه هواه فهو اعظم معبود فانه لا يعبد الا به ولا يعبد هواى الهوى
الا بذاته قال رضى الله عنه فى الفتوحات المكيه شاهدت الهوى فى بعض المكاشفات
ظاهرا بالالوهيه قاعدا على عرشه وجميع عبدته حافين عليه واقفين عنده وما
شاهدت معبودا اى الصور الكونية اعظم منه وفيه اقول شعر وحق الهوى ان
الهوى سبب الهوى ولولا الهوى فى القلب ما عبد الهوى يعنى بحق الحب الاصلى المعبر
عنه فى الحديث القدسى بقوله فاحببت ان اعرف ان ذلك الهوى بعينه هو سبب الهوى
الحبى الفرعى الذى انجذبت به القلوب الى جمال الحق وكماله المطلق ولولا ذلك الهوى
الحبى الفرعى فى القلوب ما عبد الهوى الذى هو الميل الى مظاهره الكونيه ومجاليه
الخلقيه بالاتباع له والانقياد لاحكامه الا ترى علم الله فى الاشياء ما اكمله كيف
تم العلم او تم الاية الواردة فى حق من عبد هواه واتخذه الها اعنى قوله افرايت
من اتخذ الهه هواه فقال تتميما لها واضله الله على علم والضلاله الحيره وذلك
انه اى الحق تعالى لما راى ان العابد ما عبد الاهواه بانقياده لطاعته اى بانقياد
العابد لطاعة هواه فيما يامره به من عبادة من عبده من الاشخاص حتى ان عبادته
لله كانت عن هوى ايضا لانه لو لم يقع له فى ذلك الجناب المقدس عن ان يتطرق اليه

كلا

كل احد هوى وهو الارادة بمحبة اى اراده نفسانيه مع محبة الهية كارادة
الجنة والنجاه من النار والفوز بالدرجات العالية ما عبد الله ولا اثره على غيره
وكذلك من عبد صورة ما من صور العالم واتخذها الها ما اتخذها الها
الا بالهوى فالعابد لا يزال تحت سلطان هواه ثم راى المعبودات عطف على قوله
ان العابد اى ثم راى الحق تعالى المعبودات الكونيه تتنوع فى نظر العابدين لها فى
الحقيقه والبطلان فكل عابد امرا ما يكفر من يعبد سواه والذى عنده ادنى
تنبه يحار لاتحاد الهوى عند اعتبار نسبة الهوى الى متعلقاته فان الكل فيه متحد
بل لاحدية الهوى عند قطع النظر من تلك المتعلقات فانه عين واحدة وان كانت
متحققه فى كل عابد فاضله الله جواب لما وادخال الفاء لطول الكلام اى حيره
حيث لا يعلم ان الحق مع من من هولاء العابدين لكن حيرة على علم بان كل عابد ما
عبد الاهواه سواء صادف هواه الامر المشروع يعنى الاله الذى شرع عبادته
او لم يصادف وهو الاله الباطل الذى نهى عن عبادته والعارف المكمل من راى
كل معبود مجلى للحق يعبد فيه فالحق هو المعبود مطلقا جمعا وفرقا ولذلك اى لكون
كل معبود مجلى للحق وان لم يعرف العابد ذلك سموه اى سمى العابدون كلهم
ذلك المجلى الها مع اسمه الخاص حيث يسمى بحجر او شجر او حيوان او انسان او
كوكب او ملك هذا اسم الشخصيه اى التعيين فيه بالنظر الى نفسه والالوهيه
مرتبه تخيل العابد له انها مرتبة معبوده الخاص وهى على الحقيقه مجلى الحق لبصر
هذا العابد الخاص المعتكف على هذا المعبود فى هذا المجلى المختص ولهذا اى ولان
المعبود الخاص مجلى للحق لبصر هذا العابد المحجوب بتعين معبوده الذى هو
المجلى الخاص قال من عرف اى كان فى استعداده الفطرى ان يعرف الامر على ما هو
عليه وهو ان معبوده الخاص على الحقيقه مجلى للحق وان لم يعرف بالفعل مقالة
جهالة اى مقاله ناشيه عن جهالته بما هو الامر عليه ما نعبدهم الا ليقربونا
الى الله زلفى وانما كانت هذه المقالة مقالة جهالة لانه جعل ما هو مجلى الهى مقربا

ولا استعبد الاهواء

اليهم ان كونه مجلى الهيا يقتضى العينيه وكونه مقهرا يقتضى الغيرية مع تسميتهم
اياهم آلهة حتى قالوا اجعل الآلهة الها واحدا ان هذا الشئ عجاب فما انكروه
اى الاله الواحد بل تعجبوا من ذلك اى من جعل الالهة الها واحدا للغرابة بالنسبة
لعقايدهم المأنوسة وتقليداتهم المالوفة فانهم وقفوا مع كثرة الصور
ونسبة الالوهة لها اى اليها فجاء الرسول ودعاهم الى اله واحد يعرف
ولا يشهد على صيغة المبنى للمفعول فانه من حيث وحدته الحقيقية معلومة غير مشهودة
بالبصر بشهادتهم متعلق بالواحد اى دعاهم الرسول الى الاله الواحد الحق بشهادتهم
انهم اثبتوه عندهم واعتقدوه فى قولهم ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى
لعلمهم بان تلك الصور حجارة ولذلك قامت الحجة عليهم بقوله قل سموهم
فما يسمونهم الا بما يعلمون ان تلك الاسماء الكونية كالحجر والكوكب وغيرهما
لهم حقيقة واما العارفون بالامر على ما هو عليه المكملون الذين يرون التجلى
الواحد الحق فيظهرون بصورة الانكار لما عبد من الصور مع رؤيتهم انها مجالى
للحق لان مرتبتهم فى العلم تعطيهم ان يكونوا بحكم الوقت لحكم الرسول الذى آمنوا
به عليهم الذى سموا به مؤمنين فهم عباد الوقت اى عباد الله على ما اقتضاه الوقت
مع علمهم بانهم اى العابدين للمجالى ما عبدوا من تلك الصور اعيانها وانما عبدوا
الله فيها بحكم سلطان التجلى الذى عرفوه اى العارفون منهم اى من العابدين
وجهله المنكر الذى لا علم له بما تجلى الحق بالصور الكونية او يستره العارف المكمل
من نبى ورسول ووارث عنهم فامرهم اى امر العارف المكمل المحجوبين بالانتزاح
اى الاجتناب عن تلك الصور لما انتزح عنها رسول الوقت اتباعا للرسول طمعا
فى محبة الله اياهم الثابتة بقوله قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله
فدعا اى الرسول الى اله يصمد اليه ويقصد لقضاء الحوائج ويعلم من حيث الجملة
اى على وجه الاجمال ولا يشهد لان المشهود كان من كان ليس له الا تمة الغاسب
فى عزه وعظمته ولا تدركه الابصار بل هو يدرك الابصار فالاول للطفه

والثانى

والثانى لسريانه لكان فى اعيان الاشياء فلا تدركها الابصار كما انها اى
الابصار لا تدرك ارواحها المدبرة اشباحها وصورها الظاهرة عطف
على اشباحها عطف تفسير وقيل المراد بالاشباح الابدان المثالية وبالصور
الظاهرة الابدان الحسيه وعطفه بعضهم على ارواحها واراد بصور الابصار
العيون فان العين الباصرة غير مدركة للقوة الباصرة بنفسها بل بواسطة
المرآة وفى النسخة المقروءة على الشيخ رضى الله عنه كما انها لا تدركه ارواحها
المدبرة اشباحها وصورها الظاهرة فضمير انها للقصة يعنى لا تدركها
الابصار كما انه لا يدركها الارواح التى ليست الابصار الا بعضا من قواها
ففى هذه العبارة زيادة مبالغة فى عدم ادراك الابصار له كما لا يخفى وهو اللطيف
لتنزهه عن ادراك الابصار الخبير لسريانه فى اعيان الاشياء والخبرة ذوق والذوق
الذوق تجلى اى حاصل بالتجلى والتجلى لا يكون الا فى الصور لان التجلى هو الظهور ولا بد
فى الظهور من مظهر والمظاهر هى الصور ولذلك قال فلا بد منها اى لا بد للتجلى
من الصور وكذا لا بد للصور منه اى من التجلى لان الصورة ليست الا عين
تجلى الوجود الحق فالوجود الحق من حيث الاطلاق هو المتجلى ومن حيث التقيد
والتعين هو المجلى والصورة فاذا تجلى الوجود الحق فى الصور فلا بد ان يعبده
من رآه فى تلك الصور بهواه الحاكم عليه فى عبادة من يهواه هذا سر عبادة
الصور ان فهمت وعلى الله قصد السبيل وهو حسبنا ونعم الوكيل

فص حكمة علوية فى كلمة موسوية

علوقة موسى
عليه السلم ورفعة مقامه بين الانبياء عليهم السلم اظهر من ان يحتاج الى
البيان وكذا كثرة آياته وقوة معجزاته ابين من ان يفتقر الى البرهان ومن
هذا القبيل ظفره على اعدائه وغلبته على خصمائه وغير ذلك مما لا يعد ولا
يحصى ولا شك ان كل واحد واحد من هذه الامور يكفى فى توصيف حكمته بالعلو
فاذا اجتمعت بنا الطرق الاولى حكمة قتل الابناء من اجل موسى ليعود اليه الهم

ان يقال حكمة قتل الابناء ان يعود او قتل الابناء لان يعود فكان مؤدى
الحكمة واللام واحد فلا يبعد ان يجعل الثاني تاكيدا للاول لحسب المعنى يريد
رضي الله عنه ان الحكمة في قتل فرعون واعوانه الابناء من اطفال بني اسرائيل من
اجل موسى ان يعود للموسى بالامداد حيوة كل من قتل من اجله اي روحانيته التي
هي حصته وجوديته منصبغة بصبغة الحيوة ولذلك عبر عنها بالحيوة لانه قتل
على انه موسى وما ثمه جهل بهو تعالى يعلم انه قتل على انه موسى فلا بد ان يعود حيوته
اي روحانيته بالامداد على موسى اعني حيوة المقتول من اجله وروحانيته
ليجازي قاتله في صورة موسى فان الوجود مجازي مكافي كل ما التقى اليه بصورة
الفعل التي تشاكل الى الفاعل في صورة الجزاء وما اشبه كونه مقتولا في صورة موسى
توهما بكونه قاتلا لقاتله في صوره حقيقه وهي اي حيوة المقتول وروحانيته
طاهرة باقية على الفطرة التي فطرها الله عليها ولا يدنسها الاعراض النفسيه
المانعة لها عن الامداد بل هي على فطرة بلى القابلة بها ان يفيض عليها من الرب
المطلق ما يمد به موسى في قتل فرعون واعوانه جزاء وفاقا فكان موسى مجموع
حيوة كل من قتل وروحانياتهم حين قتل كل واحد منهم على انه هو اي موسى و
كل ما كان مهيا لذلك المقتول مما كان استعداد روحه له من اسباب الاتمام
من الحيوة والعلم والارادة والقدرة وغيرها كان مهيا في صورة موسى للانتقام
من فرعون واعوانه وهذا اي اجتماع ارواح الابناء المقتولين لامداد موسى
اختصاص الهي لموسى لم يكن لاحد قبله وحكمة واحدة من الحكم التي خصه الله بها
فان حكم موسى كثيرة وانا ان شاء الله اسرد منها في هذا الباب على قدر ما بلغ
به اي باظهاره الامر الالهي في خاطري فهذا اول ما شوفهت به من الحضرة الالهية
في الصورة المحمدية من هذا الباب اي الفص الموسوي فما ولد موسى الا وهو
مع ما بعده من ارواح ابناء بني اسرائيل بالامداد والتاييد مجموع ارواح
كثيرة جمعت جمع قوى فعالة في شخص واحد وانما كانت فعالة لان الصغير

يفعل

يفعل بالكبير ويؤثر فيه افعالا وتاثيرات عجيبة الا ترى الى الطفل يفعل في الكبير
ويؤثر فيه بالخاصية وانما قال بالخاصية لخفاء سببه فلك الفعل فينزل الكبير
من رياسته اليه فيلاعبه ويزقزق له بالزاء المعجمة اي يرقصه ويظهر له
بعقله اي ينزل مبلغ عقله فهو تحت تسخيره وهو اي الكبير لا يشعر بذلك
ثم يشغله اي الطفل الصغير الكبير بتربيته وحمايته وتفقد مصالحه وتانيسه
حتى لا يضيق صدره هذا كله من فعل الصغير بالكبير وذلك لقوة المقام فان
الصغير حديث عهد بربه لانه حديث التكوين والكبير ابعد وكما ان القرب
الزماني من المبدأ الحق يوجب قوة التسخير كما في المثال المذكور فكذلك القرب
بحسب قلة الوسائط وكثرة وجوه المناسبات من القدس والنزاهة يوجب
قوة التسخير واليه اشار بقوله فمن كان من الله اقرب سخر من كان من الله
ابعد كخواص الملك المقرب منه اي من الله بقلة الوسائط وكثرة وجوه
المناسبات يسخرون الابعدين كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يبرز بنفسه
للمطر اذا نزل ويكشف راسه حتى يصيب منه ويقول انه حديث عهد بربه
فانظر الى هذه المعرفة ما اجلها وما اعلاها واوضحها فقد سخر المطر افضل بالله من هنا النبي
البشر لقربه من ربه فكان اي المطر في نزوله من ربه عليه مثل الرسول اي الملك
الذي ينزل اليه بالوحي فدعاه اي المطر افضل البشر بالحال اي بلسان الحال
بذاته اي الى ذاته ونفسه فبرز اليه ليصيب منه ما اتاه به من ربه من المعاني
والاسرار كالاشارة الى الحيوة والعلم والرزق وغير ذلك فلولا ما حصلت
له منه الفائدة الالهية لفظة ما موصوله وقوله الفائدة الالهية بدل
او عطف بيان للموصول او لضميره بما اصاب منه ما برز بنفسه اليه
فهذه اي دعوة المطر افضل البشر واتيانه بما اتاه من ربه رسالة ماء
جعل الله تعالى منه كل شيء حي حيوة صورية طبيعية بصورته وحيوة معنوية
حقيقيه بمعناه اعني العلم فافهم واما حكمة القائه في التابوت ورميه

في اليم فالتابوت بلسان الاشارة ناسوته اي صورته الانسانيه واليم ما حصل
له من العلم بوساطة هذا الجسم مما اعطته القوه النظرية الفكريه والقوى الحسية
والخيالية التي لا يكون شيء منها من تلك القوى ولا من امثالها لهذه النفس الانسانية
الا بوجود هذا الجسم العنصري فلما حصلت النفس في هذا الجسم وامرت بالتصرف
فيه وتدبيره جعل الله لها هذه القوى آلات يتوصل بها الى ما اراده منها
اي من النفس في تدبير هذا التابوت الذي فيه سكينة الرب لان اليقين والعلم
الذي به يزداد به الايمان وتسكن بها النفس اليه بها وتطمئن لا تحصل الا منه
فرمى به في اليم ليحصل بهذه القوى على فنون العلم فاعلمه بذلك اي اعلم الله سبحانه
لموسى لما فهم بلسان الاشاره عن القائه في التابوت ورميه في اليم وانه اي الجسم
وان كان الروح المدبر له هو الملك فانه لا يدبر الا به فاصحبه هذه القوى
الكائنة في هذا الناسوت الذي عبر عنه بالتابوت في باب الاشارة الالهية
والحكم الربانيه كذلك تدبير الحق العالم ما دبره الا به او بصورته فما دبره
اي فالذي دبره كتوقف الولد على ايجاد الوالد وكتوقف المسببات على
اسبابها كتوقف السرير على النجار والخشب وتخلية صورته وغايته ولكنه
مع ذلك يحتاج الى عدم المانع ووجود المقتضي وهو المعبر عنه بالشرط
وكتوقف المشروطات على شروطها كما عرفت مثالها وكتوقف المعلولات
على عللها التامة كتوقف وجود النهار على طلوع الشمس وكتوقف المدلولات
على دلائلها وكتوقف المحققات بصيغة اسم المفعول اي الاشخاص على حقائقها
النوعيه التي هي عينها خارجا وعقلا وظاهرا او باطنا وكل ذلك من العالم و
هو اي جعل العالم موقوفا بعضه على بعض تدبير الحق فيه فما دبره اي العالم الا
به اي بالعالم واما قولنا او بصورته اعني بصورة العالم فاعني به الاسماء
الحسنى والصفات العلى التي تسمى الحق بها باسم حسن واتصف بها بصفة
عليا فما وصل الينا اسم تسمى به الا وجدنا معنى ذلك الاسم وروحه في العالم

ومن

ومن البين ان الاسم صورة لمعناه وروحه فاذا كان معناه وروحه
مما في العالم يكون هو صورة في العالم فما دبر العالم اذا دبره باسمائه
الحسنى ايضا الا بصورة العالم وكان ان الاسماء الحسنى والصفات العلى
صورة العالم كذلك هي صورة الحضرة الالهية ولذلك قال فخلق آدم الذي
هو البرنامج معرب برنامه وفي بعض النسخ هو الانموذج معرب نموذنامه وعلى
التقديرين هو العنوان الجامع لما في صحيفة الكتاب من السلام والاوصاف
والاحكام فان آدم ايضا هو الجامع لنعوت الحضرة الالهية التي هي الذات
والصفات والافعال ان الله خلق آدم على صورته وليست صورته سوى
الحضرة الالهية فاوجد في هذا المختصر الشريف الذي هو الانسان الكامل جميع
الاسماء الالهية وحقائق ما خرج عنه في العالم الكبير المنفصل بعضها عن بعض
وانما قال وحقائق ما خرج عنه في العالم الكبير لان جميع ما في العالم ليست
موجودة في الانسان بحسب صورها بل بحسب حقائقها التي هي بها هي وجعله
باعتبار تلك الجمعية روحا للعالم بان صير ذلك الكثير شخصا واحدا بصير
الروح الاعضاء المتكثرة جسدا واحدا فسخر له العلو والسفل لكمال الصورة
وجامعيتها الصورة الالهية والكونية فكما انه ليس شيء من العالم الا وهو
يسبح الله بحمده بما تعطيه حقيقة ذاته والمسبح مسخر لمن يسبحه كذلك ليس
شيء من العالم الا وهو مسخر لهذا الانسان لما تعطيه حقيقة صورته فقال
وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا منه فكل ما في العالم تحت تسخير
الانسان علم ذلك من علمه وهو الانسان الكامل اذ هو الذي يعلمه بالكشف
والوجدان وجهل ذلك من جهله وهو الانسان الحيوان فكانت صورة
القاء موسى في التابوت والقاء التابوت في اليم صورة هلاك في الظاهر
وفي الباطن كانت نجاة من القتل فحيي موسى بالالقاء في اليم كما يحيى النفوس
بالعلم من موت الجهل كما قال او من كان ميتا يعني بالجهل فاحييناه يعني بالعلم

وجعلنا له نورا يمشي به في الناس وهو الهدى كمن مثله في الظلمات وهي الضلال
ليس بخارج منها اي لا يهتدي ابدا فان الامر اي امر الضلال في نفسه لا ما يرلم
توقف عندها من غير الضلال الحاير من ضلاله الجهل فالهدى هو ان يهتدى
الانسان الى الحيرة المحمودة الحاصلة من شهود وحدة التجليات المتكثرة المحيرة
للعقول والاوهام وظهور الانوار الحقيقية العاجزة عن ادراكها البصائر و
الافهام وذلك عين الهداية ولذلك قال صلى الله عليه وسلم رب زدني تحيرا اي
هداية وعلما فيعلم ان الامر حيرة والحيرة فيها قلق وحركة والحركة فيها حيرة
فلا سكون فيها اي في الحيرة لما فيها من الحركة المنافية للسكون واذا لا سكون فلا موت
فان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وكما ان الحركة فيها حيرة فكذلك فيها
وجود فلا عدم لانهما لا يجتمعان في محل واحد والحاصل ان العلم يعطي الهداية
الهداية تعطي الحيرة والحيرة توجب الحركة والحركة فيها الحيوة والوجود فلا موت
فيها ولا عدم فيعطي العلم البقاء الابدي وكذلك في الماء اي كان العلم الحاصل الماء
الذي به حيوة الارض كما يدل عليه قوله تعالى وترى الارض هامدة فاذا
انزلنا عليها الماء اهتزت وربت وانبتت من كل زوج بهيج وحركتها
اي حركة الارض اللازمة لحيوتها ما يدل عليه قوله فاهتزت وحملها الذي اعطاه
انزال الماء عليها انزال النطفة على المراة ما يدل عليه قوله وربت اي ازدادت
وولادتها بعد حملها ما يدل عليه قوله وانبتت من كل زوج بهيج اي انها يعني
الارض ما ولدت الا من يشبهها اي امرا طبيعيا مثلها فالزوج عبارة عن الولد
فانه زوج والده بحسب المماثلة الطبيعية فكانت الزوجية التي هي الشفعية
حاصلة لها اي للارض بما تولد منها فظهر عنها كذلك وجود الحق الذي
هو احدي العين كالارض الهامدة كانت الكثرة له وتعدد الاسماء انه كذا
وكذا بما ظهر عنه من العالم ظهور ما انبته من كل زوج بهيج فان العالم هو الذي
يطلب بنشاته الحاملة للقوابل كلها حقائق الاسماء الالهية التي هي كالازواج

الثابتة

الثابتة من ارض تلك القابليات فثبت بالثاء المثلثة المنقوطة بثلث نقط
كذا في النسخة المقروة عليه رضي الله عنه وصحح بعض الشارحين بالنون
اي نبت به اي بالعالم فخالفة احدية الكثرة الاسمائية وقد كان احدي العين
من حيث ذاته كالجوهر الهيولاني الذي هو احدي العين من حيث ذاته كثير
بالصور الظاهرة فيه التي هو حامل لها بذاته كذلك الحق سبحانه احدي العين
من حيث ذاته كثير بما ظهر منه من صور التجلي التي هي الاسماء والصفات فكان
الحق سبحانه مجلى صورة العالم ومرآتها فظهرت فيه كثرة صورها المشهودة
مع الاحدية المعقولة فانظر ما احسن هذا التعليم الالهي الذي خص بالاطلاع
عليها من شاء من عباده وذلك بلسان الاشارة حيث اشار بالاحوال الثابتة
للارض والطارية لها بعد ان انزل الماء عليها الى احدية عينه تعالى في حد ذاته
واحدية كثرته الثابتة له من حيث ظهور كثرة صور العالم عنه ولما وجد
آل فرعون في اليم عند الشجر سماه فرعون موسى والمو هو الماء بالقبطية و
السا هو الشجر فسماه بما وجد عنده فان التابوت وقف عند الشجر في اليم فاراد
قتله فقالت امراته وكانت منطقة بالنطق الالهي الظاهر فيها من غير تعمد واختيار
ولهذا كانت صادقة فيما قالت لفرعون اذ كان الله خلقها للكمال كما قال عليه
السلم عنها حيث شهد لها ولمريم بنت عمران بالكمال الذي هو للذكران قال
صلى الله عليه وسلم كملت من النساء اربع مريم بنت عمران وآسية امراة فرعون
وخديجة وفاطمة فقالت لفرعون في حق موسى انه قرة عين لي ولك فيه قرت
عينها بالكمال الذي حصل لها كما قلنا وكان قرة عين لفرعون بالايمان الذي
اعطاه الله عند الغرق فقبضه الله طاهرا مطهرا ليس فيه شيء من الخبث
لانه قبضه عند ايمانه قبل ان يكتسب شيئا من الآثام والاسلام يجب ما قبله
كما قال صلى الله عليه وسلم ان الاسلام يجب ما قبله والتوبة تجب ما قبلها
اي يقطعان ويمحوان ما كان قبلهما من الكفر والمعاصي والذنوب وجعله

آية على عناية سبحانه بمن شاء من عباده كما قال تعالى فاليوم ننجيك ببدنك
لتكون لمن خلفك آية حتى لا ييأس احد من رحمة الله فانه لا ييأس من روح
الله الا القوم الكافرون وفي حصر اليأس في الكافرين دلالة على عدم دخول
فرعون فيهم فانه ما يئس من رحمة الله فلو كان ممن ييأس من رحمة الله ما بادر
الى الايمان ثم انه قد رسخ في نفوس العامة شقاوة فرعون وكفره ودخوله النار
خالدا بما ثبت عنه قبل الغرق من المعاداة لموسى عليه السلام وبما قال انا ربكم الاعلى
وبقوله ما علمت لكم من اله غيري وبغيره من اقواله وافعاله السيئة اذ
ذاك ولكن القرآن اصدق شاهد بايمانه عند الغرق قبل ان يغرغر ويظهر
احكام الدار الآخرة عليه بعد تعطيل قواه الحسية فان ذلك هو الذي لا
يعتبر شرعا بل حال تمكنه من النطق بالايمان وعلمه بان النجاة في ذلك فقال
آمنت بالذي آمنت به بنو اسرائيل وانا من المسلمين وهذا اخبار صحيح لا
يدخله النسخ ولا نص على عدم قبول ايمانه هذا فان الآيات التي يستدل بها
اهل الظاهر على عدم قبول ايمانه قابلة للتاويل على وجه لا ينافي قبول ايمانه
او لها بعض الشارحين ثم ان هذا الكلام لما كان مما تفرد به الشيخ رضي
الله عنه من ائمة الاسلام مع رسوخ اعتقاد كفر فرعون وعناده في النفوس
شنع عليه القاصرون وبالغوا في انكاره فلا حاجة الى تكرار المبالغة فانه لا
مبالغة له في ذلك رضي الله عنه كما يقول في آخر هذا الفص هذا هو الظاهر الذي ورد به
القرآن ثم انا نقول بعد ذلك والامر فيه الى الله لما استقر في نفوس عامة
الخلق من شقائه وما لهم نص في ذلك يستندون اليه فكان موسى عليه السلام
كما قالت امرأة فرعون انه قرة عين لي ولك عسى ان ينفعنا وكذلك وقع
فان الله نفعهما به عليه السلام وان كانا ما شعرا بانه هو النبي الذي على يديه
هلاك ملك فرعون ولما عصمه الله من فرعون اصبح فؤاد ام موسى فارغا من
الهم الذي كان قد اصابها ثم ان من جملة الاختصاصات والنعم التي كان

في حق موسى وامه ان الله حرم عليه المراضع حتى اقبل على ثدي امه
فارضعته ليكمل الله سرورها به كذلك اي كما حرم الله عليه المراضع حتى اقبل
على ثدي امه كذلك حرم على الشرائع التي نسخت بشريعته عليه حتى اقبل على
الاصل الذي منه جاء كما قال تعالى لكل جعلنا منكم شرعة اي طريقا ومنهاجا
فسر الشريعة بالطريق والمنهاج ايضا هو الطريق لكن عند الوقف يصير منهاجا
تشبه الكلمتين احدهما منها والاخرى جاء فيمكن ان يفهم منه من يفهم لسان
الاشارة المعنى ذكره الذي فهم هذا المعنى لا يتوقف على قراءة بعض القراء
جاء بالمد ولهذا قال اي من تلك الطريقة جاء فكان هذا القول اشارة الى الاصل
الذي منه جاء الى هذا العالم وليس الا الحق فهو اي الاصل الذي منه جاء هو
غذاؤه اي ما لم يتغذ منه كما ان فرع الشجرة لا يتغذى الا من اصله ولما اشار
الى ان شريعته نسخت الشرائع الاخر وذلك النسخ لا يكون الا تحليل ما كان
حراما او تحريم ما كان حلالا اشار اليه بقوله فما كان حراما في شرع يكون
حلالا في شرع آخر وبالعكس يعني في الصورة اعني قولي يكون حلالا يعني
حين حكم ان ما كان حراما يكون بعينه حلالا انما هو في الصورة ولكن في
نفس الامر ما هو اي ليس الذي هو حلال آخرا عين ما مضى وكان حراما لان
الامر اي امر الوجود خلق جديد ولا تكرار في التجلي الوجودي مع الاثبات فكيف مع
الدهور والاعوام فليس احدهما عين الآخر بل مثله ولهذا اي لان الامر خلق
جديد نبهناك على ان الاتحاد بينهما انما هو بحسب الصورة لا بحسب نفس
الامر فكنى الله سبحانه عن هذا اي عن عدم تغذيته الا عن اصله في حق موسى
بتحريم المراضع فامه على الحقيقة من ارضعته وان لم تلده لا من ولدته ولم
ترضعه وهذا بحسب الفرض والتقدير لانه ما ارضعته الا ام ولادته
وانما قلنا ام الولد من ارضعته لا من ولدته فان ام الولادة حملته على جهة
الامانة فتكون فيها وتغذى بدم طمثها من غير ارادة لها في ذلك حتى لا يكون

لها عليه امتنان فانه ما تغذى الا بما انه لو لم يتغذ به ولم يخرج عنها ذلك
الدم لاهلكها وامرضها فللجنين المنة على امه بكونه تغذى بذلك الدم
فوقها بنفسه من الضرر الذي كانت تجده لو امتسك ذلك الدم عندها
ولا يخرج ولا يتغذى به جنينها والمرضعة ليست كذلك فانها قصدت بارضاعه
حيوته وابقاوه فجعل الله ذلك لموسى في ام ولادته فلم يكن لامراة عليه فضل الا
لام ولادته لتقر عينها بتربيته وتشاهد انشاءه في حجرها ولا تحزن ونجاه الله
من غم التابوت غم التابوت اشارة الى ظلمة الطبيعة والنجاة منها انما يكون بالعلم
ولذلك قال فخرق ظلمة الطبيعة بما اعطاه الله من العلم الالهي وان لم يخرج عنها
فان الخلاص منها بالكلية لا يتيسر في هذه النشاة وفتنه فتونا اشارة الى قوله
وفتناه فتونا اي اختبره في مواطن كثيرة ليتحقق في نفسه صبره على ما ابتلاه
الله به فاول ما ابتلاه الله به قتله القبطي بما الهمه الله ووفقه له في سره
متعلق بالهمه وان لم يعلم بذلك الالهام والتوفيق ولكن كان فيه علامة على ذلك
وهو انه لم يجد في نفسه اكتراثا يعني مبالاة بقتله مع كونه ما توقف حتى ياتيه امر
ربه بذلك الفعل يعني القتل كما هو مقتضى منصب النبوة فعدم مبالاته بقتله
مع انتظاره الوحي علامة كونه ملهما به في السر ولا ينبغي ان يعتريه وحشة
عظيمة من ذلك الفعل وانما قلنا انه عليه السلم كان ملهما في قتل القبطي لان
النبي معصوم الباطن اي باطنه معصوم عن ان يميل الى امر لم يكن مامورا به من
عند ربه وان كان في الستر من حيث لا يشعر حتى لا ينبا اي يخبر بذلك اي بان
ذلك الامر مامور به في السر ولهذا اي لكون النبي معصوم الباطن من حيث لا
يشعر حتى لا ينبا اراه الخضر حين قصد تنبيهه على ما ذهل عنه من كونه
ملهما بقتل القبطي قتل الغلام فانكر عليه قتله ولم يتذكر قتله القبطي فقال
له الخضر ما فعلته عن امري ينبهه على مرتبته قبل ان ينبا اي يخبر بانه كان
في سره مامورا بقتل القبطي انه كان معصوم الحركة في قتله في نفس الامر وان

لم يشعر

لم يشعر بذلك وقدم ذكر الغلام لعظم شانه والا فالمقدم وجودا ذكر امر السفينة
واراه ايضا خرق السفينة التي ظاهرها اي ظاهر خرقها هلك وباطنها اي باطن
خرقها نجاة من يد الغاصب جعل له ذلك في مقابلة التابوت له الذي كان في اليم
مطبقا عليه فان ظاهره هلاك وباطنه نجاة وانما فعلت به امه ذلك خوفا من
يد الغاصب فرعون ان يذبحه صبرا وهي تنظر اليه فان هذه الصورة هي اشد
ما يكون تاثيرا في الام فقوله صبرا بالصاد المهملة والباء الموحدة لانه العبارة
المتعارفة في مثل هذا القتل لا بالضاد المعجمة والياء المنقوطة من تحتها بنقطتين
فانه تصحيف والذبح صبرا هو ان يحبس ذو روح لان يرمي عليه لقتله مع الوحي الذي
الهمها الله من حيث لا يشعر فوجدت في نفسها انها ترضعه فاذا خافت عليه
القته في اليم فان المثل في العين لا ترى قلب لا يفجع اي لا يوجع من الفجعة المصيبة
اذا اوجعته فلم يخف عليه خوف مشاهدة عين ولا حزنت عليه حزن رؤية بصر
وغلب على ظنها ان الله ربما رده اليها لحسن ظنها به فعاشت بهذا الظن في نفسها
والرجاء يقابل الخوف واليأس فحين جاء الرجاء انكسرت سورة الخوف واليأس
وقالت حين الهمت بذلك اي بقولها لعل هذا هو الرسول الذي يهلك فرعون و
القبط على يده فعاشت وسرت بهذا التوهم والظن بالنظر اليها اذ لم يكن عندها
دليل يفيد العلم بذلك وهو اي التوهم والظن ذلك علم باعتبار ان متعلقه حق مطابق
للواقع محقق في نفس الامر ثم انه لما وقع عليه اي على موسى الطلب لاجل القبطي
خرج فارا خوفا من القتل في الظاهر وكان في المعنى فارا حبا في النجاة فان الحركة
ابدا انما هي حبية ويحجب الناظر فيها اي في الحركة عن الاسباب الحقيقية باسباب
اخر غير حقيقية وليست هذه الاسباب الغير الحقيقية تلك الاسباب الحقيقية و
ذلك لان الاصل في الحركات حركة العالم من العدم الاضافي الذي هو الوجود العلمي
الذي كان العالم ساكنا فيه اي ثابتا فيه الى الوجود العيني بل من مرتبة للوجود
باطنة الى مرتبة اخرى له ظاهرة ولذلك يقال ان الامر اي امر الوجود حركة عن

سكون فكانت الحركة التي هي وجود العالم حركة حب وقد نبه رسول الله صلى
الله عليه وسلم على ذلك بقوله عن الله عز وجل كنت كنزا لم اعرف فاحببت ان اعرف مخفيا
فلولا هذه المحبة ما ظهر العالم في عينه اي وجوده العيني فحركته من العدم الى الوجود
حركة حب الموجد لذلك اي لوجود العالم اذ به يظهر كمالات ذاته وآثار اسمائه
وصفاته ولان العالم ايضا يحب شهود نفسه وجودا اي من حيث الوجود العيني
كما شهدها ثبوتا اي من حيث الثبوت العلمي فكانت بكل وجه حركته من العدم
الثبوتي اي العدم الذي ليس للعالم فيه الا الثبوت في العلم الى الوجود العيني
حركة حب من جانب الحق ومن جانبه اي جانب العالم فان الكمال محبوب لذاته
وهو لا يظهر الا بالوجود العيني ولما كان لقائل ان يقول كان علم الحق قبل وجود
العالم متعلقا بذاته وصفاته وكمالاته فما فائدة وجود العالم دفعه بقوله و
علمه تعالى بنفسه من حيث هو غني عن العالم هو حاصل له ازلا وابدا وما
بقي الا تمام مرتبة العلم بالعلم الحادث الذي يكون ظاهرا من هذه الاعيان
اعيان العالم اذا وجدت فيظهر صورة الكمال بالعلم المحدث والقديم فتكمل
مرتبة العلم بالوجهين وكذا غيره من الاسماء والصفات كالارادة والقدرة
وغيرهما وفي الفتوحات المكية وجود الممكنات لكمال مراتب الوجود الذاتي والفرقاني
والعلم الحادث الذي يظهر في المظاهر هو المشار اليه بقوله لنعلم من يتبع الرسول
ممن ينقلب على عقبيه وكذلك تكمل مراتب الوجود فان الوجود منه ازلي وغير
ازلي وهو الحادث فالازلي وجود الحق لنفسه وغير الازلي وجود الحق وظهوره
بصور العالم الثابت في مرتبة العلم فيسمى ظهوره بصورة العالم حدوثا لانه ظهر
بعضه اي بعض العالم لبعضه بعد ما لم يكن ظاهرا له وظهر لنفسه بصورة
العالم بعد ما لم يكن ظاهرا بها فكمل الوجود بانضمام الوجود الحادث الى الوجود
القديم فكانت حركة العالم من العلم الى العين حركة حبية منبعثة من الحق والعالم
للكمال اي لظهور الكمال الالهي والكوني فافهم الا تراه اي الحق سبحانه كيف نفس

عن

عن الاسماء الالهية اي ازال عنها ما كانت تجده تلك الاسماء من الكرب من عدم
ظهور آثارها في عين مسمى العالم فكانت الراحة بزوال الكرب عدم ظهور الاسماء
بآثارها وانداماجها في مرتبة البطون محبوبة له تعالى ولم يوصل اليها الا بالوجود
الصوري العيني الشهادي الاعلى والاسفل فثبت ان الحركة مطلقا كانت للحب
فما ثم حركة في الكون الا وهي حبية فمن العلماء من يعلم ذلك ومنهم من يحجبه السبب وهو العالم بالحقائق
الاقرب لحكمه اي لحكم السبب الاقرب واستيلائه في الحال على النفس اي نفس المحجوب
فكان الخوف لموسى مشهودا له بما وقع من قتله القبطي وتضمن الخوف حب النجاة
من القتل ففر في الظاهر لما خاف وفي المعنى ففر لما احب النجاة من فرعون و
عمله به الباء متعلقة بعمله والضمير راجع الى موسى او متعلقة بالنجاة والضمير
للموصول فذكر موسى السبب المشهود له في الوقت اي وقت قصد الفرار السبب
الذي هو كصورة الجسم للبشر من حيث انه هو المشهود اولا وحب النجاة مضمن
فيه اي في السبب الاقرب اعني الخوف تضمين الجسد للروح المدبر له والانبياء
صلوات الرحمن عليهم لهم لسان الظاهر الذي يفهمه الخواص والعوام به
يتكلمون لعموم الخطاب اي لعموم خطابهم كل من ارسلوا اليهم فينبغي ان يكون
خطابهم على وجه يفهمه العامة واعتمادهم على فهم السامع الذي يفهم بمجرد
سمع الكلام الملقى الى العامة الخفايا وبضروب من الاشارات الخفية التي لا تفهمها
العامة فلا يعتبر الرسل في خطاباتهم الا العامة لعلمهم بمرتبة اهل الفهم فانهم كتبوا
في مخاطبتهم باشارات غامضة وتنبيهات خفية منطوية تحت ما القوا الى
العامة كما نبه صلى الله عليه وسلم على هذه المرتبة في العطايا وقسمتها فقال اني لاعطي
الرجل وغيره احب الي منه مخافة ان يكبه اي يلقي الله ذلك الرجل على وجهه
في النار لو لم اعطه فاعتبر رسول الله صلى الله عليه وسلم في قسمة العطايا الضعيف
العقل والنظر الذي غلب عليه الطمع والطبع اما بفتح الباء اي الرين اشارة الى قوله
طبع على قلوبهم كما قال بل ران على قلوبهم او بسكونها وبه قيد النسخة المقروءة عليه رضي الله عنه

اى غلب عليه هوى الطبع فهو بحكمه لا بحكم الشرع وقالوا التكلف تسليط الشرع
على الطبع فكما اعتبر الرسول صلى الله عليه وسلم الضعيف المقل فى العطايا فكذا
ماجاؤا اى الانبياء به من العلوم جاؤا به وعليه خلعة ادنى الفهوم اى خلعة
يصل ادنى الفهوم الى ما تحتها فى ولا مرتبة ليقف من لا عوض له عند الخلعة
فيقول ما احسن هذه الخلعة ويراها غاية الدرجة هذا مثال العلماء الظاهر
واشار الى علماء الباطن بقوله ويقول صاحب الفهم الدقيق الغائص على درر الحكم
عند الخوض فى بحور معانيه بما استوجب هذا اى بموجب استحقاق هذا القول
هذه الخلعة من الملك هذا مقول الحكى القول فينظر بعد هذا القول فى قدر
الخلعة ومرتبتها بين الخلع فى الفصاحة والبلاغة وغيرهما وصنفها من الثياب
اعرابية بحام سرباية او غيرها فيعلم قدر من خلعت عليه من الحقائق والدقائق
فيعثر على علم لم يحصل لغيره ممن لا علم له بمثل هذا الذى ذكر من قدر الخلعة وصنفها
وقدر من خلعت عليه ولما علمت الانبياء والرسل والورثان فى العالم وفى امتهم
من هو بهذه المثابة فى الفهم عمدوا فى العبارة عن مقاصدهم الى اللسان الظاهر
الذى يقع فيه اشتراك الخاص والعام فيفهم منه الخاص ما فهم العامة منه
وزيادة مما صح له به اسم انه خاص فيتميز به عن العامى فاكتفى المبلغون
العلوم بهذا القدر من الايماء والاشارة فى حق الخواص فهذا حكمة قوله
ففررت منكم لما خفتكم حيث عبر عن سبب فراره وحركته بالخوف الذى هو
السبب الاقرب المشاهد للعامة ولم يقل ففررت منكم حبا فى السلامة والعافية
فجاء الى مدين فوجد الجاريتين فسقى لهما من غير اجر ثم تولى الى الظل الالهى فقال
رب انى لما انزلت الى من خير فقير فجعل عين عمله السقى منصوب على انه مفعول
لعمله لانه مصدر وقيل مجرور على انه بدل من عمله او عطف بيان عين الخير
الذى انزله الله اليه ووصف نفسه بالفقر الى الله فى الخير الذى عنده لا الى
ما انزل اليه ولهذا قال لما انزلت ولم يقل الى ما انزلت فاراه الخضر اقامة الجدار

من

من غير اجر فعتبه موسى على ذلك بقوله لو شئت لاتخذت عليه اجرا فذكره الخضر
بسقايته من غير اجر الى غير ذلك مما لم يذكر فى هذا الكتاب بل فى القرآن
روى عن الشيخ رضى الله عنه انه اجتمع بابى العباس الخضر صلوات الله وسلامه
عليه فقال له كنت اعددت لموسى بن عمران الف مسئلة مما جرى عليه من اول
ما ولد الى زمان اجتماعه فلم يصبر على ثلث مسائل وكان ما اعده الخضر
لموسى عليهما السلم كثيرا حتى تمنى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يسكت
موسى عليه السلم ولا يعترض حتى يقص الله تعالى عليه اى على الرسول صلى الله
عليه وسلم من امرهما فيعلم صلى الله عليه وسلم بذلك وما وقع اليه موسى عليه السلم
من الاعمال من غير علم منه واختيار اذ لو كان عن علم فيما صدر منه من الاعمال
ما انكر مثل ذلك على الخضر الذى قد شهد الله له عند موسى بالعلم حيث
قال وعلمناه من لدنا علما وزكاه وعدله حيث قال وآتيناه رحمة من
عندنا ومع هذا غفل موسى عن تزكية الله وعما شرطه الخضر عليه فى
اتباعه حيث قال فان اتبعتنى فلا تسألنى عن شئ حتى احدث لك منه ذكرا
وانما غفل موسى عما غفل رحمة بنا اذا نسينا امر الله فانه لما نسى تزكيته له
ولم يؤاخذ بذلك علمنا انه لا يؤاخذ احد بالنسيان فكان ذلك رحمة
بنا ولو كان موسى عالما بذلك لما قال له الخضر ما لم تحط به خبرا اى
انى على علم لم يحصل لك عن ذوق فان الخبرة هو العلم الحاصل من الذوق
كما انت على علم لا اعلمه انا فانصف الخضر عليه السلم من نفسه واما حكمة
فراقه مع ان فى مواصلتهما فائدة لهما ولكل من سمع قصتهما من العالمين
فلان الرسول يقول الله فيه اى فى شانه وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم
عنه فانتهوا فوقفت العلماء بالله الذين يعرفون قدر الرسالة والرسول
عند هذا القول وقد علم الخضر ان موسى رسول فاخذ يرقب ما يكون منه ليوفى
الادب حقه مع الرسل فقال موسى له ان سألتك عن شئ بعدها فلا تصاحبنى

فنهاه عن صحبته فلما وقعت منه الثالثة قال هذا فراق بيني وبينك ولم
يقل الله موسى لاتفعل ولاتطلب صحبته لعلمه اى لعلم موسى بقدر الرتبة التى هو اى
موسى فيها وهى الرسالة التى انطقته بالنهى عن ان يصحبه فسكت موسى عند
اخبار الخضر اياه بالفراق فوقع الفراق فانظر الى كمال هذين الرجلين فى العلم
وتوفيه الادب الالهى حقها فان توفيه كل منهما حق الادب بالنسبة الى الآخر كان
لله ومن الله فكان ادبهما الهيا والى انصاف الخضر فيما اعترف به عند موسى
حيث قال له انا على علم علمنيه الله لاتعلمه انت وانت على علم علمك الله لا اعلمه
انا فكان هذا الاعلام من الخضر لموسى دواء لما جرحه به فى قوله وكيف تصبر
على ما لم تحط به خبرا مع علمه بعلو مرتبته بالرسالة وليست تلك المرتبة للخضر
ومثل ظهر ذلك الانصاف الذى ظهر من الخضر من محمد صلى الله عليه وسلم فى شان
الامة المحمدية فى حديث ابار النخل فقال عليه السلم لاصحابه انتم اعلم بمصالح دنياكم
فاعترف باعلميتهم فى المصالح الجزئية ولاشك ان العلم بالشى مطلقا جزئيا كان
اوكليا خير من الجهل به ولهذا مدح الله نفسه بانه بكل شى عليم فقد اعترف
صلى الله عليه وسلم لاصحابه بانهم اعلم بمصالح الدنيا منه لكونه لاخبرة له بذلك
فانه علم ذوق وتجربة ولم يتفرغ عليه السلم لعلم ذلك بل كان شغله بالاهم فالاهم
مما له دخل فى امر الرسالة فقد نبهتك عن ادب عظيم تنتفع به ان استعملت
نفسك فيه وتادبت بين يدى عباد الله بالانصاف وعدم الظهور بالدعوى
والانانية فوهب لى ربى حكما يريد الخلافة وجعلنى من المرسلين يريد الرسالة
فما كل رسول خليفة فالخليفة صاحب السيف والعزل والولاية بالظهور والغلبة
والرسول ليس كذلك انما عليه البلاغ لما ارسل به لاغير كما قال تعالى ما على الرسول
الا البلاغ فان قاتل عليه اى على ما ارسل به وحماه بالسيف فذلك الخليفة
الرسول فكما انه ما كل نبى رسولا كذلك ما كل رسول خليفة اى ما اعطى الملك
ولا التحكم فيه ولما اظهر موسى عليه السلم مع فرعون ما كان عليه من امر الرسالة

والخلافة

والخلافة واقتضى الوقت ان يظهر فرعون ايضا ما كان عليه من الكمال
كما اشار اليه رضى الله عنه بقوله واما حكمة سؤال فرعون عن الماهية الالهية
مع تنزهها عنها اذا اريد بها الماهية المركبة من الجنس والفصل فلم يكن
ناشيا عن جهل من فرعون بتنزهه تعالى عن التركيب من الجنس والفصل وانما
كان ناشيا عن قصد واختبار حتى يرى جوابه مع دعواه الرسالة عن ربه
وقد علم فرعون مرتبة المرسلين فى العلم بالله على ما هو المطابق للواقع
فيستدل بجوابه على صدق دعواه الرسالة وسأل سؤال الايهام يحتمل وجهين
احدهما ان يسأل بما فى قوله وما رب العالمين عن تمام حده المشتمل
على الجنس والفصل كما كان فى مصطلحاتهم المعهودة عندهم وثانيهما ان يسأل
به عن حقيقته التى هو عليها فى نفسه وفى النسخة المقروءة على الشيخ رضى الله عنه
سؤال ايهام بنقطتين من تحته اى سؤال ايهام خلاف مقصود السائل فانه
قصد به السؤال عن حقيقته تعالى على ما هو عليه فى حد ذاته لا عن الحد المشتمل
على الجنس والفصل لكنه يوهمه وكان ذلك الابهام او الايهام فى السؤال
من اجل الحاضرين من اصحاب موسى واصحاب فرعون حتى يعرفهم ان جوابه
غير مطابق لسؤاله فهو اعلم منه من حيث لا يشعرون بما شعر هو فى نفسه فى
سؤاله من احتمال الوجهين بل كانوا يحملونه على ما هو المتعارف عندهم فاذا اجابه
بجواب العلماء بالامر اظهر فرعون بعد ما عرف صدق دعواه فى رسالته
ابقاء لمنصبه ان موسى ما اجابه على طبق سؤاله فيتبين عند الحاضرين
لقصور فهمهم عن ادراك ما هو المقصود من السؤال ومطابقة الجواب له
ان فرعون اعلم من موسى ولهذا قال له فى الجواب ما ينبغى ان يجاب وهو
فى الظاهر اى فى ظاهرها كان معتادا لهم غير جواب منطبق على ما سئل
عنه وقد علم فرعون انه لايجيبه الا بذلك ويفهم من ذلك تيقنه برسالته
باطنا وان لم يكن معترفا بها ظاهرا فقال لاصحابه ان رسولكم الذى

ارسل اليكم على زعمه لمجنون اى مستور عنه علم ما سالته عنه اذ لا يتصور ان
يعلم على البناء للمفعول اى لا يتصور ان يعلم الحق بحقيقته اصلا او على البناء للفاعل
اى لا يتصور ان يعلم رسولكم الذى ارسل اليكم حقيقة الحق اصلا فالسوال الصحيح
فان السوال عن الماهية سوال عن حقيقة المطلوب ولا بد ان يكون المطلوب على
حقيقة فى نفسه واما الذين جعلوا الحدود مركبة من جنس وفصل فذلك فى
كل ما يقع فيه الاشتراك فى الجنس فيحتاج الى الفصل المميز ومن لا جنس له ولا فصل
لا يلزم ان لا يكون على حقيقة فى نفسه لا تكون تلك الحقيقة لغيره فالسوال صحيح على مذهب
اهل الحق والعلم الصحيح والعقل السليم والجواب عنه لا يكون الا بما اجاب به موسى
فان تعريف البسائط لا يكون الا بلوازمها البينة وهنا اى فى هذا السوال والجواب
سر مستور عن نظر العقل كبير جليل قدره فان حقيقة مسئلة التوحيد ومخها
وهو ان رب العالمين عين العالم والعالم عينه فانه اى موسى اجاب بالفعل
اى بفعل الربوبية التى ليست الا ظهور الرب بصورة المربوب لمن سال عن
الحد الذاتى فجعل الحد الذاتى عين اضافته اى اضافة الحق المعبر عنه بالرب يعنى
جعله عين الرب المضاف الى ما ظهر الحق به من صور العالم فيكون الظاهر هو الحق
وصور العالم مظهرا ومرآة له او عين اضافته الى ما ظهر فيه اى فى الحق من صور العالم
فيكون الظاهر صور العالم والوجود الحق مظهرا ومرآة لها فكانه اى موسى قال له
اى لفرعون فى جواب قوله وما رب العالمين قال تاكيدا لقال الاول رب العالمين
هو الذى يظهر فيه صور العالمين من علو وهو السماء اى سماء الروحانيات المجردة
العالية ومن سفل وهو الارض اى ارض الجسمانيات المادية السافلة وما بينهما
اى البرزخ الجامع بينهما وهو عالم المثال المطلق والمقيد ان كنتم موقنين اى اصحاب
ايقان شهودى ولا تقييد فى هذا الشهود فان الصور لا تقيد المرآة فان المرآة تسعها
وغيرها او نظهر هو اى الحق بها وفيها ولا بد من تقييد فان الحق لا يظهر فى مرائى
الصور الكونية الا بقدرها وبحسب استعدادها فالاية باعتبار هذا المعنى من

قيل

قيل الجواب الثانى فلهذا اخر قوله او يظهر هو بها عن قوله ان كنتم موقنين
ولما سمع فرعون هذا الجواب قال لمن حوله الا تستمعون فهيئو السماء كلامه
فلذلك عدل للمخاطبتهم بما يؤداه مودى الجواب الاول وقال ربكم ورب اباكم
الاولين فان المشار اليه باباهم الاولين كل ما له دخل فى وجودهم من السموات
والارض وما بينهما ثم رجع هذا الخطاب الى ذلك الجواب ولهذا طواه الشيخ رضى
الله عنه عن البين وقال فلما قال فرعون لاصحابه انه لمجنون كما قلنا فى كونه مجنونا
اى مستورا عنه علم ما سئل عنه زاد فى البيان موسى ليعلم فرعون رتبته فى العلم
الالهى لعلمه بان فرعون يعلم ذلك اى العلم الالهى فقال رب المشرق والمغرب
فجاء بما يظهر وهو المشرق فانه موضع ظهور النيرات فنبه به على كل ما ظهر
من عالم الشهادة وهو الاسم الظاهر وبما يستتر وفى النسخة المقروءة عليه رضى
الله عنه وما يستر من الثلاثى على صيغة المجهول وهو المغرب فانه موضع استتار
النيرات فنبه به على كل ما بطن من عالم الغيب وهو الاسم الباطن والى هذين
الاسمين اشار بقوله وهو اى ما ظهر وما يستتر الاسم الظاهر والاسم الباطن
المذكوران فى قوله تعالى هو الاول والاخر والظاهر والباطن ورب ما بينهما
اى بين المشرق والمغرب وهو اى ما يدل على ما بين الظاهر والباطن فى الاية
المذكورة قوله بكل شىء عليم فان العلم متناول لما بين الظاهر والباطن ايضا
كما هو متناول لهما ان كنتم تعقلون اى ان كنتم اصحاب تقييد فان للعقل التقييد
وفى النسخة المقروءة على الشيخ رضى الله عنه فان العقل تقييد فالجواب الاول
جواب الموقنين وهم اهل الكشف والوجود فقال لهم ان كنتم موقنين اى اهل
كشف ووجود فقد اعلمتكم بما تيقنتموه فى شهودكم ووجودكم فان لم تكونوا
من هذا الصنف فقد اجبتكم فى الجواب الثانى ان كنتم اهل عقل وتقييد وحصرتم
الحق فيما تعطيه ادلة عقولكم والسر فى ان الكشف والوجود يعطى الاطلاق والعقل
التقييد ان صاحب الكشف يعرف الحق اولا على ما هو عليه من التقدس والاطلاق

وما يتميز من معرفته الى معرفة مظاهره المقيده فهو يعرف الاشيا بالحق
لا الحق بالاشيا، واما العقل فلا يعرف الحق الا بالاشيا، والاشيا مقيدات
لا تعطى الا التقييد كما انك اذا لم تعرف زيدا ووصل اليك كتابته فما تعرفه الا
بكونه كاتبا فهذه المعرفة لا تعطى الا التقييد بخلاف ما اذا عرفت زيدا اولا بما هو
عليه في نفس الامر فتنزل من معرفته الى معرفة كمالاته فلا شك انك لا تقيده بالكتابة
اذ الكان هناك كمالات اخر فان قلت كل من الايتين يحتمل الاطلاق والتقييد فلم
حملتم الاية الاولى على الاطلاق الذي هو مقتضى الكشف والوجود والثانية على التقييد
الذي هو مقتضى العقل قلنا لئلا يلزم التكرار في الجواب فانه لا يناسب الكمال
الموسوي والقرينة على ذلك قوله ان كنتم موقنين وان كنتم تعقلون فظهر موسى
بالوجهين الكشفي والعقلي ليعلم فرعون فضله وصدقه في دعاية الرسالة وعلم
موسى ان فرعون علم ذلك او من شانه انه يعلم ذلك لكونه سال عن الماهية فعلم موسى
ان سواله ليس على اصطلاح القدما، في السوال بما هو فلذلك اجاب بالوجهين
الكشفي والعقلي فلو علم منه غير ذلك لخطاه في السوال فان تمكين المخطي على الخطا
فقوة الخطا، حاشاه من ذلك فعلم من تمكين موسى له ان له علما بذلك فلما
جعل موسى المسئول عنه يعني رب العالمين عين العالم بلسان التوحيد وفرعون
من العالم خاطبه فرعون بهذا اللسان والقوم لا يشعرون فقال له لئن اتخذت
الها غيري لاجعلنك من المسجونين والسجن في السين من حروف الزوائد فهو بحق
منه من الحروف الاصليه الا هو مادة الجنون اعني الجيم والنون وهو الستر وان
لم يكن مضاعفا فان اعتبار ذلك انما يكون في لسان العبارة واما في لسان
الاشارة فيكفي في الدلالة على المعنى المشار اليه بعض حروف اللفظ الدال عليه فلا
الوضع والاشتقاق فيه كمن فهم من سعتر بري اسع تر بري فوجد وجدا
عظيما فلهذا قال في بيان معناه اي لاسترنك تحت ظهوري وغلبتي عليك
فانك اجبت بما ايدتني به وهو قولك بان رب العالمين عين العالم وانا من العالم

فايدني

فايدني هذا القول منك على ان اقول لك مثل هذا القول الشعر بظهوري عليك
وسترك تحت ظهوري ولما كان لموسى ان يقول في مقابلته كان قهلي يويدني
كذلك يويدلني فانه كما انك من العالم الذي هو عين الحق كذلك انا ايضا منه
فمن اين ظهورك علي فدفعه فرعون بقوله فان قلت يا موسى فقد جهلت
يا فرعون بوعيدك اياي بالسجن والستر والعين الظاهرة فيك وفي
واحدة فكيف فرقت بيننا بظهورك علي وانقهاري تحت ظهورك فيقول
فرعون انما فرقت المراتب المتكثرة المتفرقة العين الواحدة اي مراتبها متكثرة
متفرقة ما تفرقت العين في نفسها ولا انقسمت في ذاتها ومرتبتي الان التحكم
فيك يا موسى والظهور عليك بالفعل والتاثير فيك بان اسجنك واسترك
بحسب مرتبتي وانا انت بالعين وغيرك بالرتبة فلما فهم ذلك موسى منه
اعطاه حقه في كونه يقول له لا تقدر على ذلك او لا يقول فانه حقه ان لا يقول
له ذلك كيف والرتبة تشهد له اي لفرعون بالقدرة عليه اي على موسى والظهار
الاثر فيه لان الحق في رتبة فرعون من الصور الظاهرة لها التحكم على الرتبة
التي كان فيها ظهور موسى في ذلك المجلس لا في اخر الامر فقال موسى لما راى
لفرعون يظهر له المانع من تعديه عليه بالستر والسجن او لو جئتك بشي
مبين اي وتفعل ذلك لو جئتك باية مظهرة لي عليك فلم يسع فرعون الا ان
يقول فات به ان كنت من الصادقين حتى لا يظهر فرعون عند الضعفا
الراي من قومه بعدم الانصاف فكانوا يرتابون فيه وهي الطايفة التي استخفها
فرعون فاطاعوه انهم كانوا قوما فاسقين اي خارجين عما تعطيه العقول
الصحيحة من انكار ما ادعاه فرعون انكارا باللسان الظاهر صدقه في
غريزة العقل فان له اي للعقل حدا يقف العقل عنده اي عند ذلك الحد
اذا جاوزه صاحب الكشف واليقين اي لتفاوت مرتبتي العقل والكشف ولهذا
جاء موسى في الجواب بما يقبله الموقن المشاهد لا الملاقة والعاقل القايل بتقييده

خاصة فالقى عصاه وهى صورة ما عصى به اى ملكه كفر ومنازعة
بها فرعون موسى فى ابائه عن اجابة دعوته فاذا هى ثعبان ينبعث
منه وينفجر عيون علم وكشف من ثعبت الماء فانثعب اى فجرته فانفجر
مبين ولما كانت الحيوة الحقيقية هى الحيوة العلمية فسر الثعبان المبين
بقوله اى حية ظاهرة فانقلبت العصا ثعبانا كما تنقلب المعصية التى
هى السيئة طاعة اى حسنة كما قال تعالى يبدل الله سيئاتهم حسنات يعنى
فى الحكم فان الاعيان انفسها لا تتبدل ولكن تنقلب احكامها فظهر
الحكم هنا اى فى مادة انقلاب العصا ثعبانا مبينا متميزة اى ظهور
عين متميزة الاحكام فى جوهر واحد فهى العصا حيث كان يتوكأ عليه
وهى الحية من حيث انها يحس منها الحس والحركة والثعبان الظاهر
باعتبار التقامها امثالها من الحيات والعصى فالتقم امثاله من الحيات
من كونها اى من حيث كونها حية والعصى من كونها عصى فظهرت حجة
موسى على حجج فرعون الظاهرة فى صورة عصى وحيات وحبال فكانت
للسحرة الحبال ولم يكن لموسى حبل والحبل التل الصغير وهو الممتد من الرمل
المستطيل الذى به يهتدى السارى الى بيته اى مقاديرهم بالنسبة الى
قدر موسى بمنزلة الحبال اى التلال الصغيرة من الجبال الشامخة فلما
رات السحرة ذلك علموا رتبة موسى وعلو قدره فى العلم وان الذى راوه
ليس من مقدور البشر وان كان من مقدور البشر فلا يكون الا ممن
تميز فى العلم المحقق عن التخيل والايهام فآمنوا برب العالمين وهذا القول
عند القوم كان مجملا لادعاء فرعون انه ذلك فبينوه بقولهم رب موسى وهرون
اى الرب الذى يدعو اليه موسى وهرون لعلمهم بان القوم يعلمون انه
اى موسى مع اخيه هرون ما دعا لفرعون اى الى فرعون فلا اجمال فيه ولما
كان فرعون فى منصب التحكم صاحب الوقت وانه اى صاحب الوقت هو

الخليفة

الخليفة بالسيف اى خليفة الدولة الظاهرة وان جار فى العرف الناموسى
اى وان كان جائرا بموجب الحكم الشرعى ولذلك اى لكونه خليفة بالسيف
قال انا ربكم الاعلى اى وان كان الكل اربابا بنسبة ما فانا الاعلى منهم
بما اعطيته فى الظاهر من الحكم فيكم ولما علمت السحرة صدقه فيما قاله لم
ينكروه واقروا له بذلك فقالوا انما تقضى هذه الحيوة الدنيا المبنى امرها
على الغلبة بالسيف فاقض ما انت قاض فيه وحاكم عليه فى هذه النشأة
الجسمانية فالدولة التى هى الخلافة الصورية لك فصح قوله لهم انا ربكم
الاعلى فانه وان كان عين الحق فالصورة التى تعينت العين بها لفرعون
فقطع الايدى والارجل وصلب بعين حق فى صورة باطل فان من جملة
ما تعينت به عين الحق صورة الباطل قال الشيخ ابو مدين قدس سره لا
تنكر الباطل فى طوره فانه بعض ظهوراته وذلك القطع والصلب انما هو
لنيل مراتب لا تنال الا بذلك الفعل اما من طرف موسى فرعون ليظهر حكمه
وسلطنته لينقاد له الآخرون واما من طرف السحرة ليصلوا الى الدرجات
العالية والمراتب الكمالية وانما لا تنال تلك المراتب الا بذلك الفعل فان
ذلك الفعل من قبيل الاسباب لها وان الاسباب لا سبيل الى تعطيلها
لان الاعيان الثابتة المرتبط بعضها ببعض بالسببية والمسببية فى
الثبوت العلمى اقتضتها فلا تظهر فى الوجود العينى الا بصورة ما هى عليه فى
الثبوت العلمى فكل سبب يكون مرتبطا بسبب فى الثبوت العلمى لا يتحقق فى الوجود
العينى الا به اذ لا تبديل لكلمات الله وليست كلمات الله سوى اعيان
الموجودات فينسب اليها القدم من حيث ثبوتها فى الحضرة العلمية وينسب
اليها الحدوث من حيث وجودها فى المراتب الوجودية وظهورها فيها كما
تقول حدث اليوم عندنا انسان او ضيف ولا يلزم من حدوثه انه ما كان
له وجود قبل هذا الحدوث لذلك قال تعالى فى كلامه العزيز فى شان اتيانه

مع قدم كلامه ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث الا استمعوه وهم يلعبون
اى محدث اتيانه به وكذلك قوله وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث الا
كانوا عنه معرضين والرحمن لا يأتى الا بالرحمة ومن اعرض عن الرحمة استقبل
العذاب الذى هو عدم الرحمة ثم انه لما ذكر الحكم والاسرار التى تضمنتها
الايات الواردة فى شان موسى وفرعون اراد ان يبين ان مثل هذا الايمان
اى ايمان فرعون وغيره ممن آمن عند الباس من غير ان يقع فى الغرغرة ويرى
عذاب الاخرة وباسها نافع فى الاخرة وان لم يكن نافعا فى الدنيا فقال واما
قوله تعالى فى سورة المؤمن فلم يك ينفعهم ايمانهم لما راوا باسنا سنة الله
التى قد خلت فى عباده وكذلك قوله مع الاستثناء فى سورة يونس فلولا
كانت قرية آمنت يعنى عند رؤية العذاب فنفعها ايمانها الا قوم يونس
فلم يدل ذلك من الايتين على انه اى ايمانهم عند الباس لا ينفعهم فى الاخرة و
عدم هذه الدلالة هو بقوله اى بدليل قوله فى الاستثناء الا قوم يونس فانه
لما استثناهم عند عدم انتفاعهم بالايمان عند رؤية الباس بين انتفاعهم
بالايمان عند رؤية الباس بقوله لما آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزى فى الحيوة
الدنيا ويفهم منه انتفاع المستثنى منهم به فى الحيوة الدنيا ولا يلزم من ذلك عدم
انتفاعهم به اى انتفاع المستثنى والمستثنى منه جميعا فى الاخرة ولما كان عدم انتفاع
المستثنى منهم بالايمان فى الحيوة الدنيا مقطوعا به بمقتضى الايتين بخلاف
عدم انتفاعهم به فى الاخرة حملها الشيخ رضى الله عنه على ما هو مقطوع به
فقال فاراد الحق ان ذلك اى الايمان عند رؤية الباس لا يرفع عنهم الاخذ
فى الدنيا فلذلك اى لاجل انه لا يرفع العذاب فى الحيوة الدنيا اخذ فرعون مع
وجود الايمان منه هذا ان كان امره اى امر فرعون امر من تيقن بالانتقال
من الدنيا الى الاخرة فى تلك الساعة وقرينة الحال تعطى انه ما كان على يقين من
ذلك الانتقال لانه عاين المؤمنين يمشون فى الطريق اليبس الذى ظهر بضرب

موسى بعصاه البحر فلم يتيقن فرعون بالهلاك اذا آمن بخلاف المحتضر اى
من آمن ايمانا متلبسا بمخالفة ايمان المحتضر فان ايمانه لم يكن على تيقن من
الهلاك بخلاف المحتضر فانه على تيقن من الهلاك وانما آمن على هذه الصفة
حتى لا يلحق به اى بالمحتضر فى عدم قبول ايمانه فآمن بالذى آمنت به بنو
اسرائيل على التيقن بالنجاة فكان اى حصل الامر اى امر النجاة كما تيقن به
لكن على غير الصورة التى اراد فانه اراد النجاة من عذاب الدنيا فنجاه الله
من عذاب الاخرة فى نفسه اى روحه حين وفقه للايمان ونجى بدنه عن الغرق
فقذفه الى الساحل كما قال تعالى فاليوم ننجيك ببدنك فتكون لمن خلفك
آية لانه لو غاب بصورته ربما قال قومه احتجب عن الابصار فارتقى الى
السماء او غاب بنوع آخر على ما اعتقدوه بالالوهية فظهر بالصورة
المعهودة ميتا ليعلم انه هو فعمته النجاة حسا من حيث بدنه ومعنى من حيث
نفسه وروحه ومن حقت عليه كلمة العذاب الاخراوى لا يؤمن ولو جاءته
كل آية كابى جهل فانه قال القائله قل لصاحبك يعنى محمدا صلى الله عليه وسلم ما
بنادم عن مخالفتك فى هذه الحالة ايضا حتى يروا العذاب الاليم اى يذوقوا
العذاب الاخراوى فخرج فرعون من هذا الصنف هذا هو الظاهر الذى
ورد به القرآن ثم انا نقول بعد ذلك والامر فيه موكول الى الله لما استقر فى
نفوس عامة الخلق من شقائه وما لهم نص فى ذلك اى فى شقائه يستندون
اليه فى اثبات الشقاء له واما آله فلهم حكم آخر ليس هذا موضع ذكره ثم ليعلم
انه ما يقبض الله احدا وهو مؤمن بما جاءت به الاخبار الالهية واعنى بذلك
من المحتضرين الذين حضرهم الموت وهم واقفون عليه حاضرون به ولهذا
يكره موت الفجاة وقتل الغفلة قيل الفصيح ههنا بحسب اللغة قتل الغيلة بالغين
المعجمة والياء المنقوطة من تحت بنقطتين وكانه صحفه الناسخون فاما موت
الفجاة فحده ان يخرج النفس الداخل ولا يدخل النفس الخارج فهذا موت الفجاة

وهذا غير المحتضر وكذلك قتل الغفلة بضرب عنقه من ورائه وهو لا يشعر
فيقبض على ما كان عليه من ايمان او كفر ولذا قال عليه السلم ويحشر على ما مات عليه
كما انه يقبض على ما كان عليه والمحتضر ما يكون الا صاحب شهود للملائكة و
احوال الاخرة قبل موته فهو صاحب ايمان بما ثمه فلا يقبض الا على ما كان
عليه اى على ما هو عليه عند الموت لا فى زمان سابق عليه لان كان الواقع فى
عبارة الحديث النبوى حرف وجودى اى كلمة تدل على وجود خبرها لاسمها
وثبوته له لا يجرى معه الزمان اى لا يدل على الزمان كقوله تعالى وكان الله عليمًا
حكيمًا وكان زيد قائمًا فان معناه ثبوت الخبر للاسم ووجوده على الصفة
المذكورة فلا يفهم منها الزمان الا بقرائن الاحوال كما اذا قال الشيخ الهرم كنت
شابا قويا هذا والظاهر من قواعد العلوم العربية انه نص فى الزمان حتى لا يخلع
عنه المضى بدخول حرف الشرط مثل ان عليه والخلاع عنه انما يكون بالقرينة على
عكس ما ذكر ههنا وكان هذا ميل الى ما اصطلح عليه اهل الميزان لجعلهم اياها
رابطة على انهم ايضا يسمونها رابطة زمانية فيفرق بين الكافر المحتضر فى الموت
وبين الكافر المقتول غفلة او الميت فجاة كما قلنا فى حد الفجاة الفرق بينهما
ظاهر لكن الكلام فى انه هل ينفعه ايمانه بما لم يعتقده قبل ذلك وان قبض عليه
عند الموت فلم يخبر الشيخ رضى الله عنه عن ذلك والحق انه لا ينفعه لقوله تعالى
يوم ياتى بعض ربك لا ينفع نفسًا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت فى
ايمانها خيرا واما حكمة التجلى والكلام فى صورة النار فلانها كانت بغية موسى
فتجلى له فى مطلوبه ليقبل عليه ولا يعرض عنه فانه لو تجلى له فى غير صورة مطلوبه
اعرض عنه لاجتماع همته على مطلوب خاص غير ما تجلى به ولو اعرض لعاد
عمله اى حكم عمله عليه فاعرض عنه الحق اى جازاه بالاعراض جزاء وفاقا وهو
مصطفى لقوله اصطنعتك على الناس مقرب لقوله قربناه نجيا فمن قربه انه
تجلى له فى مطلوبه وهو لا يعلم اولا انه هو المطلوب الحقيقى فى صورة مطلوبه المجازى

كمان

كما ان موسى يراها عين حاجته وهو الاله وليس لكن يدريه وتذكير الضمير
فى وهو الاله لتذكير الخبر وفى يدريه لانه راجع للالة اى ليس يعرف الالة
المتجلى فيها والى النار بالتاويل المذكور وفقنا الله معشر الطالبين لجمعية
الهمة على مطلوب ينشق عين وجه جمال المطلوب الحق وجمال وجه المحبوب
المطلق **فص حكمة صمدية فى كلمة خالدية** الصمد الملجا
والمحتاج اليه ولما كان خالد فى قومه ملجا لهم يصمدون اليه فى المهمات
ويقصدونه فى الملمات جعلت حكمته صمدية ونسبت اليه كلمته وقصته
انه فى زمان الفترة بين نبينا صلى الله عليه وسلم وبين عيسى عليه السلم قريبا
من بعث النبى صلى الله عليه وسلم كان مع قومه يسكنون بلاد عدن فخرجت
نار عظيمة من مغارة فاهلكت الزرع والضرع فالتجا اليه قومه فاخذ خالد
يضرب تلك النار بعصاه حتى رجعت هاربة منه الى المغارة التى خرجت
منها ثم قال لاولاده انى ادخل المغارة خلف النار حتى اطفيها وامرهم
ان يدعوه بعد ثلثة ايام تامة فانهم ان نادوه قبل ثلثة ايام فهو يخرج ويموت
وان صبروا ثلثة ايام يخرج سالمًا فلما دخل صبروا يومين واستفزهم
الشيطان فلم يصبروا تمام ثلثة ايام فظنوا انه هلك فصاحوا فخرج عليه السلم
من المغارة وعلى راسه الم حصل من صياحهم فقال ضيعتمونى واضعتم قولى
ووصيتى واخبرهم بموته وامرهم ان يقبروه ويرقبوه اربعين يومًا فانه
ياتيهم قطيع من الغنم يقدمها حمار ابتر مقطوع الذنب فاذا حاذى قبره
ووقف فلينبشوا عليه قبره فانه يقوم ويخبرهم باحوال البرزخ والقبر
عن يقين ورؤية فانتظروا اربعين يومًا فجاء القطيعة ويقدمه حمار
ابتر فوقف حذاء قبره فهم مؤمنوا قومه ان ينبشوا عليه قبره فابى
اولاده خوفًا من العار لئلا يقال لهم اولاد المنبوش فحملتهم الجاهلية
على ذلك فضيعوا وصيته واضاعوه فلما بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم

جاءت بنت خالد فالقى لها رداءه واجلسها عليه وقال مرحبا بابنة
نبي اضاعوه قومه اما حكمة خالد بن سنان فانه اظهر بدعواه النبوة
البرزخية فانه ما ادعى الاخبار بما هنالك اى فى البرزخ الا بعد الموت
فامر ان ينبش عنه فيسال فيخبر ان الحكم فى البرزخ على صورة الحيوة الدنيا
فى الالم واللذة والسعادة والشقاوة فيعلم بذلك صدق الرسل كلهم فيما اخبروا
به فى حيوتهم الدنيا من احوال البرزخ والآخرة فكان غرض خالد ايمان العالم كله
بما جاءت به الرسل ليكون رحمة للجميع اى جميع العالم فانه تشرف بقرب
نبوته من نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وعلم خالد ان الله ارسله اى محمدا صلى
الله عليه وسلم رحمة للعالمين ولم يكن خالد برسول فاراد ان يحصل من هذه
الرحمة فى الرسالة المحمدية على حظ وافر ولم يؤمر بالتبليغ قبل الموت فاراد
ان يحظى بذلك فى البرزخ ليكون اقوى فى العلم الذوقى الحاصل له فى حق الخلق كلهم
واحوالهم البرزخية فاضاعوه قومه كما علمت ولم يصف النبي صلى الله عليه
قومه بانهم ضاعوا الا انه لم يكن رسولا مامورا بالتبليغ حتى يلزم من تضييع
ما امرهم به ضياعهم ولو كان كذلك لكانوا هم الضايعين اولا وانما وصفهم
بانهم اضاعوا نبيهم باضاعة وصيته حيث لم يبلغوه مراده كما عرفت فهل
بلغه الله اجر امنيته فلا شك ولا خلاف فى اجر العمل المطلوب وانه هل يساوى
تمنى وقوعه اى وقوع العمل المطلوب مع عدم وقوعه بالوجود اى مع وجود
العمل المطلوب ام لا فقوله بالوجود متعلق بيساوى فان فى الشرع ما
يؤيد التساوى فى مواضع كثيرة كالآتى للصلوة فى الجماعة فيفوته الجماعة
فله اجر من حضر الجماعة وظاهر انه ليس للآتى للصلوة مجرد التمنى بل
مع السعى الى الجماعة وكالمتمنى مع فقره ما هم عليه اصحاب الثروة والمال
من فعل الخيرات فلهم مثل اجورهم ولكن مثل اجورهم فى نياتهم او فى
عملهم فانهم جمعوا بين العمل والنية ولم ينص النبي صلى الله عليه وسلم عليهما

فى ان له اجر امنيته وانما
الشك والخلاف

ولا على احدهما والظاهر انه لا تساوى بينهما فان النسبة بينهما نسبة
الكل الى الاجزاء ولذلك اى لعدم التساوى بينهما طلب خالد بن سنان الابلاغ
ولو بالبرزخ حتى يصح له مقام الجمع بين الامرين تمنى العمل والاتيان به فيحصل
على الاجرين اجر التمنى والعمل والله سبحانه اعلم واعلى واجل

فص حكمة فردية فى كلمة محمدية

لا حاجة لنا ان نشتغل ببيان جهة
توصيف الحكمة المنسوبة الى كلمته صلى الله عليه وسلم بالفردية لان الشيخ رضى الله
عنه كفى مؤنة هذا الشغل عنا حيث قال انما كانت حكمته فردية لتفرده بالاكملية
لانه اكمل موجود فى هذا النوع الانسانى فان الكاملين فى هذا النوع هم الانبياء
صلوات الله عليهم اجمعين وكل منهم مظهر لاسم كلى وجميع الاسماء الكلية
داخلة تحت الاسم الله الذى هو مظهره فهو اكمل ولهذا اى لكونه اكمل النبيين
بدئ به الامر اى امر النبوة وختم به بدئ به بحسب روحانيته وكان نبيا
وآدم بين الماء والطين اى بين الروح والجسد وقيل بين الصورة العلمية
التى هى عينه الثابتة وبين صورته العنصرية ثم كان بنشأته العنصرية خاتم
النبيين ثم يشير رضى الله عنه الى وجه آخر فى توصيف حكمته صلى الله عليه وسلم
بالفردية فيقول واول الافراد اى الافراد العددية الثلثة فان الواحد ليس له
عدد او ما زاد على هذه الاولية او على الثلثة التى لها الاولية من الافراد فانه
اى ما زاد عليها فهو متفرع عنها فان الخمس متفرعة عنها باضافة اثنين منها
الى نفسها والسبعة من الخمسة المتفرعة عنها باضافة اثنين منها الى نفسها
والتسعة بضرب الثلثة فى نفسها وهكذا الى ما لا نهاية له وكذلك نبينا صلى الله
عليه وسلم من حيث روحه وجسمه وحقيقته الكلية الجامعة لهما اول الافراد
الوجودية وساير الافراد متفرعة عنها اذ الكل اجزاء وتفاصيل له وكان عليه السلم
مع فرديته الاولية التى هى الثلثة ادل دليل على ربه فانه اوتى جوامع الكلم التى
هى امهات الحقائق الالهية والكونية الجامعة لجزئياتها كما هى مسميات اسماء

آدم اى الاسماء التى علمها آدم اى اودعها فى الحقيقة النوعية الانسانية فهو دليل على ربه فان كان دليل يكون غيره فهو جزء من اجزائه فاشبه صلى الله عليه وسلم الدليل فى دلالته وتثليثه اما دلالته وتثليثه صلى الله عليه وسلم فقد عرفتهما واما الدليل فدلالته على مدلوله واما تثليثه فباعتبار الاصغر والاكبر والحد الاوسط فهو صلى الله عليه وسلم فرد فى نفسه ليشبه فرد آخر فقوى فيه معنى الفردية فلذلك وصف حكمته بالفردية ولما شبهه صلى الله عليه وسلم بالدليل فرع هذا التشبيه امر آخر فقال والدليل اى دليل كان فانما هو دليل لنفسه اى دلالته على مدلوله ذاتية لا يحتاج فيها الى ما سواه فكذلك دلالته صلى الله عليه وسلم على ربه ذاتية له لا احتياج له فيها الى غيرها بخلاف سائر الموجودات فانه لا يخلو منها شىء من غير استمداد منه ثم فرع رضى الله عنه على فرديته صلى الله عليه وسلم امرا آخر فقال ولما كانت حقيقته تعطى الفردية بما هو مثلث النشأ اى بسبب ان نشأته بحسب روحه وجسمه وحقيقته الجامعة ثلث لذلك قال فى باب المحبة التى هى اصل الوجود حبب الى من دنياكم ثلث بما فيه من التثليث ويتراأى من ذلك ان محبة هذه الامور الثلثة انما انتشأت من نشأته الثلث لكن وجهه خاف علينا ثم ذكر صلى الله عليه وسلم فى معرفة بيان هذه الامور الثلثة النساء والطيب وجعلت قرة عينى فى الصلوة فابتداء بذكر النساء واخر الصلوة وذلك لان المرأة جزء من الرجل فى اصل ظهور عينها ومعرفة الجزء الذى هو المرأة مقدمة على معرفة الكل الذى هو الرجل من افراد الانسان ومعرفة الانسان بنفسه مقدمة على معرفة ربه فان معرفته بربه نتيجة عن معرفته بنفسه لذلك قال عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه فمعرفة المرأة مقدمة على معرفة ربه ومن البين ان الصلوة مما يتفرع على معرفة الرب فلذلك قدمت النساء على الصلوة فان شئت قلت بمنع المعرفة اى معرفة ربك بكنهه وحقيقة ذاته فى هذا الخبر والعجز عن الوصول الى غايتها فانه سائغ فيه اى فى هذا الخبر وان شئت قلت

بثبوت المعرفة اى معرفة ربك بصفاته وكمالاته فالاول ان تعرف ان نفسك لا تعرفها انت بحقيقتها وكنه ذاتها فلا تعرف ربك ايضا كذلك والثانى ان تعرفها انت بصفاتها وافعالها وآثارها فتعرف ربك ايضا كذلك فبالاعتبار الثانى يكون كل نفس دليلا على ربه ومرآة لمشاهدة صفاته وافعاله وكان محمد صلى الله عليه وسلم من حيث نفسه اوضح دليل واجلاء مرآة واصقلها واشمله لجامعيتها الكمالات كلها على ربه فان ذاته صلى الله عليه وسلم احدية جميع اجزاء العالم ومن البين ان كل جزء من العالم دليل على اصله والاسم الذى هو ربه فافهم فهو صلى الله عليه وسلم دليل على جميع الاسماء الالهية التى هى اصول اجزاء العالم وحيث حبب اليه النساء فحن اليهن حنين الكل الى جزئه عرف ان اصله اشتياق الحق سبحانه الى عبده الذى نفخ فيه من روحه اشتياق الكل الى جزئه ولهذا اشار رضى الله عنه بقوله وانما حبب اليه النساء فحن اليهن حنين الكل الى جزئه فابان بذلك عن الامر فى نفسه من جانب الحق فى قوله فى هذه النشأة الانسانية العنصرية ونفخت فيه من روحى ثم وصف الحق نفسه بعد ما قال ونفخت فيه من روحى اثبت بينه وبين العبد نسبة الكلية والجزئية بشدة الشوق الى لقائه فقال لداود عليه السلام للمشتاقين اى لاجلهم يا داود انى اشد شوقا اليهم يعنى للمشتاقين اليه وهو لقاء خاص لا يكون الا بعد الموت فانه قال فى حديث الدجال ان احدكم لن يرى ربه حتى يموت فما يشتاق اليه الحق لقاءه العبد راثيا له بعد الموت وهذا هو اللقاء الخاص الذى لا يكون الا بعد الموت فلا بد من الشوق لمن هذه صفته اى لا بد ان يشتاق الحق الى من هذه الرؤية التى تكون بعد الموت صفته فشوق الحق انما يكون لهؤلاء المقربين اى اليهم مع كونه يراهم قبل موتهم فيحب ان يروه بعد حتى يراهم رائين له ولكن بهم ويأبى المقام الدنيوى ذلك فما لم يخرج المقرب عنه

بالموت ارادياكان اوطبيعيا فترتفع عند الحجاب الدنيوى لايرى
ربه ولايراه ربه راينا له به فاشبه روية الحق اياه راينا به قوله حتى نعلم
مع كونه عالما به بالمعلومات ازلا وابدا فالعلم الحاصل بالاختبار انما هو
العلم الحاصل فى صور المظاهر فكذلك الحق سبحانه كان يراهم ازلا وابدا
فالروية الحاصلة بعد الموت انما هى فى صور المظاهر وكذلك روية
اياه راينا له والشوق الى هذه الروية كلها فى صور المظاهر فهو يشتاق
لهذه الصفة الخاصة التى اى اليها وهى روية التى لا وجود لها الا منه
الموت فيبل بها اى بتلك الصفة التى هى الروية اى يسكن بماء الوصال اوصهم
اى حرارة شوقهم اليه وقولنا فهو يشتاق الى الصفة التى هى الروية بعد الموت
باعتبار الاشتمال على ذكر اشتياقه الى لقاء العبد كما قال تعالى فى حديث
التردد وهو اى حديث التردد من هذا الباب اى من باب ذكر اشتياقه الى
لقاء العبد ما ترددت فى شىء انا فاعله ترددى اى مثل ترددى فى قبض نسمة
عبدى المومن يكره الموت فاكره مساءته ولابد له من لقائى فبشره
اى عبده المومن باللقاء حيث قال ولابد له من لقائى وما قال ولابد له
من الموت لئلا يغمه بذكر الموت ولما كان لا يلقى العبد المومن الحق الا بعد الموت
كما قال عليه السلام ان احدكم لا يرى ربه حتى يموت لذلك قال تعالى ولابد
له من لقائى فاشتياق الحق ليس الا لوجود هذه النسبة وفى النسخة المقروءة
عليه رضى الله عنه فاشتاق الحق لوجود هذه النسبة اى الى وجود هذه الصفة
النسبية اعنى لقاء العبد فانه نسبة بين الحق والعبد يحن الحبيب اى العبد
المومن الى رويتى وانى اشد اليه حنينا وتهفو النفوس اى تضطرب باشواق
لقائى ويابى القضاء عن تلك الروية فانه قدر لكل احد اجلا معينا لا يمكن تقديمه
ولا تاخيره فاشكو الانين من التحنن الى حلول الاجل ويشكو المحب الانين فلما
ابان الحق سبحانه اى اظهر انه نفخ فيه من روحه فما اشتاق الا لنفسه فان

روحه ليس الا نفس هويته منصبغة بصفة الحيوة الا تراه خلقه على صورته
اى صفته لانه من روحه الذى هو نفس هويته كما عرفت ولما كانت نشاته
من هذه الاركان الاربعة المسماة فى جسده اخلاطا حدث عن نفخه
اى عن نفخ الحق فيه اشتعال بما فى جسده اى بسبب ما فى جسده من الرطوبة
التى هى كالدهن للسراج فكان روح الانسان الحاصل من نفخه نارا لاجل
نشاته العنصرية ولهذا ما كلم الله موسى الا فى صورة النار وجعل حاجته
فيها فلو كانت نشاته طبيعية غير عنصرية كنشاة الملائكة السماوية لكان
روحه نورا اى ظاهرا فى الصورة النورية لا الصورة النارية وكنى عنه
اى عن الروح وافاضته على البدن الانسانى بالنفخ يشير الى انه من نفس
الرحمن فان النفخ لا يكون الا من النفس فانه بهذا النفس الذى هو النفخة
ظهر عينه اى عين الروح فى الخارج وباستعداد المنفوخ فيه يعنى البدن
كان الاشتعال نارا لا نورا لانه عنصرى لا طبيعى نورى فبطن اى ستر
نفس الحق فيما كان به الانسان انسانا يعنى الصورة البدنية الانسانية
ثم اشتق له شخصا على صورته سماه امراة فظهرت بصورته فحن اليها حنين الشى الى نفسه وحنت اليه
حنين الشى الى وطنه الذى كانت فيه قبل اشتقاقها وخروجها منه
فحبب اليه النساء فان الله احب من خلقه على صورته واسجد له ملائكته
النوريين على عظم قدرهم ومنزلتهم وعلو نشاتهم الطبيعية الغير
العنصرية فمن هناك اى من مقام ان المراة على صورة الرجل كما ان الرجل
على صورة ربه وقعت المناسبة بين المراة والرجل فى كون كل منهما صورة
لاصله والصورة اعظم مناسبة اى بين الاصل وبين ما هى صورة له وهى
بالجر على الاضافة بقرينة ما عطف عليه اعنى قوله واجلها واكملها فانها
اى الصورة زوج اى شفعت بوجودها وجود الحق كما كانت المراة شفعت
بوجودها الرجل فصيرته زوجا فظهرت الثلثة التى هى الفردية الاولى

حق ورجل وامرأة لحن الرجل الى ربه الذى هو اصله الذى احبه لانه على
صورته حنين المرأة اليه اى الى الرجل الذى كانت المرأة على صورته فحبب
اليه من النساء اللاتى على صورته كما احب الله من هو على صورته فما وقع
الحب من الرجل الا لمن تكون منه اعنى المرأة وقد كان حبه اى حب الرجل
لمن يكون الرجل منه وهو الحق الذى خلق الرجل على صورته فلهذا قال حبب
ولم يقل احببت حكاية من نفسه لتعلق حبه بربه الذى هو على صورته فى كل
صفة حتى فى محبته لامرأته التى هى على صورته فانه احبها بحب الله اياه
فتخلق بحب الله اياه فى حبها تخلقا الهيا فان كلا من المحبين حب من
ذى الصورة الى الصورة فيكون منشأ حبه هو هذا التخلق فلا يكون يستند
الى نفسه فلذلك جاء بصيغة حبب على البناء للمفعول ولم يسند الى نفسه
ولما احب الرجل المرأة طلب الوصلة التى تكون فى المحبة فلم يكن فى صورة
النشاة العنصرية اعظم وصلة من النكاح اى المجامعة مع المرأة و
لهذا تعم الشهوة اجزاءه كلها ولذلك اى لعموم الشهوة اجزاءه امر بالاغتسال
منه اى من النكاح وكذلك الحال فى المرأة ايضا فعمت الطهارة اجزاء كل منهما
كما عم الرجل الفناء فيها والمرأة الفناء فيه عند حصول الشهوة فان الحق
غيور يغار على عبده ان يعتقد انه يلتذ بغيره وانما قال ان يعتقد لان
الغيرة انما هى على هذا الاعتقاد والا لا التذاذ بغيره فى الواقع وهذا الاعتقاد
انما هو من شان المحجوبين فان العارف يعتقد حال التذاذه بها انه يلتذ
بالحق الظاهر فيها لا بالغير فطهره بالغسل ليرجع اى العبد عن هذا الاعتقاد
بالنظر اى الى النظر اليه اى الى الحق ومشاهدته والالتذاذ به فيمن فنى فيه
يعنى المرأة اذ لا تكون فى الواقع الا ذلك اى الالتذاذ بالحق لا بالغير فاذا
شاهد الرجل الحق فى المرأة من حيث صدورها عن الرجل كان شهوده فى
منفعل عن الرجل وهو المرأة واذا شاهده اى الرجل الحق فى نفسه من حيث

ظهور المرأة عنه اى عن الرجل شاهده فى فاعل وهو الرجل وهذان
الشهودان انما كانا للرجل مع استحضاره صورة ما تكون منه
واما اذا شاهده من غير استحضار صورة ما تكون عنه يعنى المرأة
فكان شهوده الا فى منفعل عن الحق بلا واسطة وهو نفسه ولا شك
ان هذه الشهودات الثلاث ينفصل بعضها عن بعض من غير لزوم انفصال
ومعية عنها فشهوده اى شهود الرجل الحق فى المرأة حين المواقعة اتم واكمل
من هذه الشهودات لانه اى الرجل يشاهد الحق فيها من حيث هو فاعل ومنفعل
معا من غير انفصال بينهما اما مشاهدة الحق فيها من حيث هو فاعل فلانها
تؤثر فى نفس الرجال بتهييج الشهوة فيه واما مشاهدته فيها من حيث هو منفعل
فمن حيث تاثرها عنه حين المواقعة ولا يشاهد الرجل الحق فى نفسه الا من
حيث هو منفعل خاصة اى بلا معية مشاهدته من حيث هو فاعل وذلك
اذا شاهده من غير استحضار ما تكون عنه او من حيث هو فاعل خاصة
اى بلا معية مشاهدته من حيث هو منفعل وذلك اذا شاهده من حيث
ظهور المرأة عنه وانما ترك هذا الشق لانه يعلم بالمقايسة فان قلت
اذا شاهد الرجل الحق فى نفسه من حيث هو انه فاعل مؤثر فى المرأة يمكن ان
يشاهده فى نفسه من حيث انه متأثر عن المرأة ايضا فكيف يكون شهوده
فى المرأة اتم واكمل قلنا شهوده فى المرأة وان لم يكن اتم واكمل كما لكنه اتم
واكمل كيفا لانه لا فناء له فى شهوده فى نفسه كما هو فى شهوده فى المرأة على
ما لا يخفى فلهذا احب صلى الله عليه وسلم النساء لكمال شهود الحق فيهن
اذ لا يشاهد الحق مجردا عن المواد ابدا فان الله بالذات غنى عن العالمين
لا علاقة بينه وبين شئ اصلا الا بالشهود ولا بغيره فاذا كان الامر من هذا
الوجه ممتنعا ولكن لم يكن الشهادة اى الشهود الا فى مادة فشهود الحق فى
النساء عند المواقعة اعظم الشهود واكمله واعظم الوصلة بين الرجل والمرأة

فى وجود هذا الجسمانى النكاح يعنى المواقعة وهو نظير التوجه الالهى
على من خلقه على صورته ليخلفه اى يصير خليفة له فيرى فيه صورته باعتبار
التعين بل نفسه باعتبار عينه المطلقة فسوّاه وعدّله ونفخ فيه من روحه
الذى هو نفسه فظاهره اى ظاهر ما سوّاه وهو صورته خلق وباطنه
وهو عينه المطلقة حق ولهذا اى لكون باطنه حقا وصفه اى سمّاه
بالتدبير لهذا الهيكل الجسمانى فانه اى الحق تعالى به اى بالباطن يدبر
الامر من السماء وهو العلو الى الارض وهو اسفل سافلين لانها
اسفل الاركان كلها وسماهن النساء وهو جمع لا واحد له من لفظه
ولذلك اى لكونهن مسمات بالنساء قال عليه السلم حبب الى من دنياكم
ثلث النساء ولم يقل المراة فراى تاخيرهن فى الوجود عنه اى عن الرجل
فان النساة هى التاخير قال تعالى انما النسئ اى التاخير زيادة فى الكفر
وذلك ان الكفار ما كانوا يصبرون عن القتل والنهب والفساد الى ان
يخرج الاشهر الحرم وكانوا يؤخرون الحرمة التى فيها الى شهر آخر ويقاتلون
فيها والبيع بنسئة يقول بتاخير فلذلك اى لكون النساء دالا على التاخير
ذكر النساء لا المراة فما احبهن الا بالمرتبة اى الا بسبب مرتبتهن التى هى
التاخير عن الرجال ولذلك تريهن مغلوبة تحت حكمهم والا بسبب انهن
محل الانفعال والتاثر من الرجل فاحبهن للالتذاذ بالتاثير فيهن وظهور
الاثار منهن كالاولاد فهن له اى للرجل كالطبيعة للحق التى فتح فيها صور
العالم بالتوجه الارادى والامر الالهى الذى هو نكاح اى صورة نكاح
ومواقعة بين الذكر والانثى فى عالم الصور العنصرية فاذا تعلق الامر الالهى
بوجود ولد فى عالم العنصرى ظهر بصورة النكاح والوقاع بين ذكر و
انثى ويترتب عليه الولد وكذلك الامر الالهى هو همّة وتوجه فى عالم الارواح
النورية فاذا تعلق الامر الالهى بصدور نتيجة من الارواح النورية ظهر بصور

همم

همهم وتوجهاتهم الى صدورها وكذلك الامر الالهى ترتيب مقدمات
فى عالم المعانى للانتاج فاذا تعلق الامر الالهى بحصول امور علميه
نظرية فى ذهن احد ظهر بصورة ترتيب المقدمات المنتجة لها وكل ذلك
نكاح الفردية الاولى وصورة جمعيتها وهى الذات الاحدية والاسماء
الالهيه والطبيعة الكليه وذلك النكاح هو السارى فى كل وجه من هذا
الوجوه الثلثه فمن احب النساء على هذا الحد الذى ذكرنا من العلم والمعرفة
فهو اى حبه حب الهى ومن احبهن على جهة الشهوة فكان صورة بلا
روح عنده وان كانت تلك الصورة فى نفس الامر ذات روح ولكنها
اى لكون روح تلك الصورة غير مشهودة اى غير معلومة لمن جاء امراة
او انثى غيرها من السرارى حيث كانت لمجرد الالتذاذ ولكن لا يدرى لمن
ذلك الالتذاذ فى مظهر الرجل وممن ذلك الالتذاذ فى مظهر المراة فجهل
من نفسه ما يجهل الغير منه من الملتذ والملتذ به ما دام لم يسمعه هو
للغير بلسانه حتى يعلم على البناء للفاعل والضمير للغير او على البناء للمفعول
والضمير لما يجهل والحاصل ان العارف بمحل الالتذاذ يظهر ذلك عند نفسه
ويظهر للغير والجاهل به يخفى عنده ذلك ويخفى للغير وان كان الالتذاذ
نفسه ظاهرا له ولغيره كما قال بعضهم صح عند الناس انى عاشق غير ان
لم يعرفوا عشقى لمن كذلك هذا اى الرجل الجاهل احب الالتذاذ فاحب المحل
الذى يكون الالتذاذ فيه وهو المراة ولكن غاب عنه روح المسئلة فلو علمها
لعلم بمن التذ ومن التذ وكان كاملا وكما نزلت المراة عن درجة الرجل بقوله
وللرجال عليهن درجة نزل المخلوق على الصورة عن درجة من انشاه على
صورته مع كونه على صورته فتلك الدرجة الرفيعة التى تميز الحق بها عنه
اى عن المخلوق على الصورة وقوله بها بدل من بتلك اى بتلك الدرجة
الرفيعة كان الحق تعالى غنيا عن العالمين وفاعلا اولا فان الصورة اى

الطبيعيه خاصة نقصه علم
هذا الشهود

المخلوق على الصورة فاعلا ثانيا اى فى المرتبة الثانية باعتبار مظهريته لفعل
الحق فماله اى للمخلوق على الصورة الاولية التى للحق فتميزت الاعيان
الوجودية بعضها عن بعض حقا كان او خلقا بالمراتب فاعطى كل شىء
خلقه كما اعطى كل ذى حق من اصحاب المراتب حقه كل عارف فلهذا اى لاعطاء
كل ذى حق حقه كان حب النساء لمحمد صلى الله عليه وسلم عن تحبيب الهى لا عن
محبة نفسانية شهوانية لان حقه الذى يستحقه كان ذلك التحبب لا هذه
المحبة وان الله تعالى اعطى كل شى خلقه وهو اى ما اعطاه كل شى عين خلقه
حقه اى حق ذلك الشى فما اعطاه اى الله ذلك الشى الا بالاستحقاق الذى
استحقه بسماه اى بذاته يعنى بذات ذلك الشى المستحق وانما قدم النساء
فى الحديث المذكور لانهن محل الانفعال كالطبيعة لا جرم تقدمت فى الذكر
كما تقدمت الطبيعة بالذات على من وجد منها بالصورة اى بصورته المعينة
التى استحقها وليست الطبيعة على الحقيقة الا النفس الرحمانى فانه فيه انفتحت
صور العالم الجسمانى اعلاه واسفله لكن لا لنفسه بل لسريان النفخة اى
النفس الرحمانى اولا فى الجوهر الهيولانى القابل للصور الجسمانية فى عالم
الاجرام خاصة دون عالم الارواح والاعراض وانفتاح تلك الصور فيه
ثانيا واما سريانها لوجود الارواح النورية فلا يكون الا بواسطة سريانها
فى الطبيعة الجوهرية السارية فى الجواهر الروحانية كلها وفى الاعراض الا بواسطة
الطبيعة العرضية التى هى جنس للاعراض وهذا بخلاف ما عليه الحكماء من ان
الطبيعة العرضية ليست جنسا لما تحتها من الاعراض ذاتيا لها كالطبيعة
الجوهرية بل امر عارض فذلك السريان لوجود الارواح والاعراض سريان
آخر مغاير لسريانها فى الهيولى الجسمانية ثم انه عليه السلم غلب فى هذا الخبر
التانيث على التذكير لانه قصد التهمم اى الاهتمام بالنساء فقال ثلث
ولم يقل ثلثه بالهاء الذى هو لعدد الذكران اذ فيها ذكر النساء وفيها

ذكر

ذكر الطيب فالواو فى وفيها للعطف على مقدر وهو اى الطيب مذكر و
عادة العرب ان تغلب التذكير على التانيث فتقول الفواطم وزيد خرجوا
ولا تقول خرجن فغلبوا التذكير وان كان واحدا على التانيث وان كن جماعة
فراعى صلى الله عليه وسلم المعنى الذى قصد به اى بالتغليب وذلك المعنى هو
التهمم بالنساء بترجيح التانيث على التذكير وذلك التهمم انما هو فى التحبب
اى فيما يحبب اليه عليه السلم ما لم يكن يوثر عليه هو عليه السلم بنفسه حبه وهو
النساء وحاصله انه عليه السلم راعى التهمم بالنساء فيما يحبب اليه بناء على
اصل الهى من غير ان يوثر هو بنفسه حبهن فما فى قوله ما لم يكن موصولة
وهى فاعل التحبب فعلمه الله ما لم يكن يعلم هو بنفسه وهو المعنى الباعث
على تغليب التانيث على التذكير خلاف ما جرت به عادة العرب وكان فضل
الله عليه عظيما فغلب التانيث على التذكير بقوله ثلث بغيرها فما اعلمه
صلى الله عليه وسلم بالحقائق وما اشد رعايته للحقوق ثم انه صلى الله
عليه وسلم تنبيها بلسان الاشارة على ان الخاتمة نظيرة السابقة الازلية
جعل الخاتمة فى الحديث المذكور نظيرة الاولى فى التانيث وادرج بينهما التذكير
فبدأ بالنساء وختم بالصلوة وكلتاهما تانيث والطيب بينهما كهو اى
كالنبى صلى الله عليه وسلم فى وجوده فان الرجل مدرج بين ذات ظهر ذلك الرجل
عنها وبين امراة ظهرت عنه فهو بين مونثين تانيث ذات وتانيث حقيقى
كذلك النساء تانيث حقيقى والصلوة تانيث غير حقيقى والطيب مذكر بينهما
كآدم بين الذات الموجود هو عنها وبين حواء الموجودة عنه وان شئت
قلت الصفة كالعلم والارادة والقدرة فمونثة ايضا وان شئت قلت القدرة
فمونثة ايضا فكن على اى مذهب شئت فانك لا تجد الا التانيث يتقدم
حتى عند اصحاب العلة الذين جعلوا الحق علة فى وجود العالم وهم الحكماء فى
التعبير عنهم باصحاب العلة ايهام لطيف والعلة مونثة واما حكمة جعل

الطيب مما حبب اليه صلى الله عليه وسلم وجعله بعد النساء فى الذكر
منبئا عن تاخيره عنها فى الرتبة اما الاول فلما فى النساء من روائح
التكوين متضاعفة اى تكوين الله اياها فى نفسها وتكوين الاولاد
منها وفيها مرتبة بعد مرتبة واما روائحه فالنفحات الجودية والانفاس
الرحمانية الوجودية التى تشم منها من حيث انفسها ومن حيث اولادها
الذين منهم الطيبون والطيبات فلما وجدت النساء بمقتضى قوله حبب الى
النساء مرتبة المحبوبية له صلى الله عليه وسلم كذلك الروائح الطيبة الفائحة
منهن عند لقائها وعناقها صارت محبوبة له صلى الله عليه وسلم فانه
اطيب الطيب عناق الحبيب اى ما يشم عناقه كذا فى قالوا فى المثل السائر
وحيث حبب اليه تلك الروائح بتبعية النساء حبب اليه كل طيب يكون وراءها
لانه صورتها واما الثانى فلان النساء فى اصل جبلتهن للقابلية والانفعال
عما فوقهن والنبى صلى الله عليه وسلم لما خلق عبدا بالاصالة اى منفعلا
متاثرا عن سيده ومولاه فى اصل الجبلة لم يرفع قط راسه الى السيادة التى
هى الظهور بالفعل والتاثير بل لم يزل ساجدا على جهة عبوديته وانفعاله
مع كونه منفعلا غير متجاوز عنه اصلا حتى كون الله عنه ما كون فاعطاه
رتبة الفاعلية والتاثير فى عالم الانفاس حتى اتى بجوامع الكلم التى هى
الاعراف الطيبة المتاثرة عن مرتبة عبديته فحبب اليه الطيب فلذلك
اى لترتب الاعراف الطيبة المترتبة على رتبة فاعليته المتاخرة عن جهة عبوديته
التى هى القابلية والانفعال جعله اى الطيب بعد النساء التى هى صورة
تلك القابلية والانفعال فراعى صلى الله عليه وسلم فى هذا الحديث الدرجات
التى للحق سبحانه فى قوله رفيع الدرجات ذو العرش والعرش اشارة الى النفس
الرحمانى المعبر عنه بالطبيعة الكلية لاستوائه اى لاستواء الحق عليه
باسم الرحمن فلا يبقى فيمن حوى عليه ذلك العرش من الصور الجسمانية

والجسمانية

والجسدانية والروحانية والمعانى الاسمائية الالهية والحقائق الكونية
المسماة بالاعيان الثابتة من لا يصيبه الرحمة الالهية وهو ما يدل
عليه قوله ورحمتى وسعت كل شىء والعرش الذى هو النفس الرحمانى ايضا وسع
كل شىء والمستوى عليه الاسم الرحمن بحقيقته اى بحقيقة العرش او بحقيقة
الاسم الرحمن المستوى عليه يكون سريان الرحمة فى العالم كما بيناه فى
غير موضع من هذا الكتاب ومن الفتوح المكى وقد جعل الطيب الحق تعالى
واستعمله فى هذا الالتحام النكاحى المعلوم لكل احد فى براءة عائشة رضى
الله عنها فقال الخبيثات للخبيثين والخبيثون للخبيثات و
الطيبات للطيبين والطيبون للطيبات اولئك مبرؤن مما يقولون
فى شانهم من الخيانة التى قد نسبوها اليهم فجعل روائحهم اى اقوالهم الدالة
على احوالهم طيبة اى مبرأة عن الخبث والنقص لان القول نفس وهو عين
الرائحة فيخرج بالطيب والخبيث على حسب ما يظهر به من الدلالة على اعيان
الموجودات واحوالها فى صورة النطق صدقا كان او كذبا فمن حيث هو
الهى منسوب الى الله بالاصالة كله طيب فهو بهذا الاعتبار طيب ومن حيث
ما يحمد بعضه ويذم بعضه لانتسابه الينا فهو طيب وخبيث فقال صلى الله
عليه وسلم فى خبث الثوم هى شجرة اكره ريحها ولم يقل اكرهها فالعين لا يكره
وانما يكره ما يظهر منها والكراهة لذلك اى لما يظهر منها اما واقعة
عرفا وعادة بان يكون هذه الكراهة بمجرد الاعتياد ومشاهدة عرف ابناء
زمانه من غير ملاحظة غرض صحيح كما هو المشاهد من تلبس اهل كل بلد بنوع
من اللباس يكره غيره او بعدم ملائمة طبع اى بسبب عدم ملائمته لطبع
الكاره كالاعمال البدنية التى يكرهها لما فى طبعه وجبلته من الكسل والبطالة
او بسبب عدم ملائمة غرض بان لا يكون موافقا لغرض الكاره كالحريص على
اكتساب المال والجاه فانه يكره كل امر يعوقه عن ذلك الاكتساب او بسبب

عدم ملائمة شرع او حكم شرعي كبعض المنكرات الشرعية التي يكرهها
المتشرع مع انها موافقة لطبعه او نقص عن كمال مطلوب عطف على عدم
ملائمة طبع اي او يكون مبدا الكراهة بسبب نقص المكروه عن الكمال المطلوب
منه كما يكره بعضنا بعض الجهلة وعدم اتصافه بالاخلاق المرضية و
الافعال الحسنة وما ثمة شي يكون سببا للكراهة غير ما ذكرناه من الاسباب
الخمسة ولما انقسم الامر الى خبيث وطيب كما قررناه حبب اليه الطيب
دون الخبيث تحببا الهيا لا حبا طبيعيا ووصف النبي صلى الله عليه وسلم
الملئكة بانها تتاذى بالروائح الخبيثة وهذا مبدا كراهتهم الانسان
لما في هذه النشاة العنصرية الانسانية من التعفين فانه مخلوق من صلصال
وهو الطين اليابس المنتن من حماء وهو الطين الاسود المنتن مسنون
اي متغير الريح فيكرهه الملئكة بالذات لصفاء روحانيتها عن الامور المكدرة
ولذلك امرنا بطهارة الثوب والبدن ودوام الوضوء واستعمال الروائح
الطيبة ليحصل المناسبة بيننا وبين الملئكة فنلحق بالطيبين وذلك لتقرر
الامور المتقابلة بعضها ببعض كما ان مزاج الجعل يتضرر برائحة الورد وهي
من الروائح الطيبة عند الانسان فليس الورد اي ريحه عند الجعل بريح طيبة
ومن كان على مثل هذا الا المزاج الجعلي صورة في الامور الحسية الجسمانية
ومعنى في المكاره الروحانية العقلية اضر به الحق اذا سمعه كما اضر بالجعل
رائحة الورد ويسر بالباطل سرور الجعل بالرائحة الخبيثة والذي يدل على ذلك
هو قوله تعالى والذين آمنوا بالباطل وكفروا بالله ووصفهم بالخسران
فقال اولئك هم الخاسرون الذين خسروا انفسهم فانه من لم يدرك
الطيب مميزا اياه من الخبيث فلا ادراك له فما حبب الى رسول الله صلى الله
عليه وسلم بالتحبب الالهي دون حبه الطبيعي الا الطيب من كل شي وما ثمة
اي في الوجود الا هو اي الطيب وهل يتصور ان يكون في العالم مزاج لا يجد

الا

الا الطيب من كل شي ولا يعرف الخبيث ام لا قلنا هذا لا يكون فانا ما وجدناه
في الاصل الذي ظهر العالم منه وهو الحق وجدناه يكره ويحب وليس الخبيث
الا ما يكره ولا الطيب الا ما يحب والعالم صورة الحق والعالم الانسان على
الصورتين صورة الحق وصورة الخلق فلا ثمة يكون مزاج لا يدرك الا
الامر الواحد من كل شي بل ثمة مزاج يدرك الطيب من الخبيث اذ الخبيث
الا وله نصيب من الطيب ولو بالنسبة الى بعض الامزجة مع علمه بانه خبيث
بالذوق فطيب بغير الذوق فيشغله ادراك الطيب منه عن الاحساس بخبثه
هذا قد يكون واما رفع الخبيث من العالم اي من الكون فانه لا يصح ورحمة
الله حاصلة في الخبيث والطيب على سواء والخبيث عند نفسه طيب والطيب
عنده خبيث فما شي ثمه طيب الا وهو من وجه في حق مزاج ما خبيث وكذلك
بالعكس واما الثالث الذي كملت به الفردية فالصلوة فقال وجعلت قرة
عيني في الصلوة لانها اي الصلوة اذا وقعت على وجه الكمال كما قال رضي الله عنه
لم اعبد ربا لم اره مشاهدة ومشاهدة المحبوب تقر عين المحب وذلك اي كونها
مشاهدة لانها مناجاة بين الله وبين عبده ولا بد في المناجاة من مشاهدة
كل من طرفي المناجاة للاخر ولان المناجاة ذكر والمناجي ذاكر والذاكر جليس
المذكور والجليس شاهد الجليس وكون المناجاة بين الله وبين عبده لكون
الذكر بينهما كما قال تعالى فاذكروني اذكركم وهي اي الصلوة عبادة مقسومة
بين الله وعبده نصفين فنصفها لله ونصفها للعبد كما ورد في الخبر الصحيح عن
الله تعالى انه قال قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين فنصفها لي
ونصفها لعبدي ولعبدي ما سال يقول العبد بسم الله الرحمن الرحيم
يقول الله ذكرني عبدي يقول العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله حمدني
عبدي يقول العبد الرحمن الرحيم يقول الله اثنى علي عبدي يقول العبد مالك
يوم الدين يقول الله مجدني فوض الي عبدي فهذا النصف كله لله تعالى

خالص ثم يقول العبد اياك نعبد واياك نستعين يقول الله هذا بيني و
بين عبدي ولعبدي ما سال فما وقع الاشتراك في هذه الاية يقول العبد اهدنا
الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين
يقول الله هولاء لعبدي ولعبدي ما سال فخلص هولاء لعبده كما خلص الاول له تعالى
فعلم من هذا وجوب قراءة الحمد لله رب العالمين فمن لم يقراها فما صلى الصلوة
المقسومة بين الله وبين عبده ولما كانت اي الصلوة مناجاة لما قال عليه السلم
المصلي يناجي ربه فهي اي الصلوة ذكر للحق سبحانه لانه لابد في مناجاة الحق من
ذكره ولوجود خطوره وحضوره في القلب ومن ذكر الحق فقد جالس الحق وجالسه
الحق فانه صح في الخبر الالهي انه تعالى قال انا جليس من ذكرني ومن جالس من ذكره
وهو ذو بصر راى جليسه فهذه الصلوة مشاهدة عيانية روحانية في المقام
الجمعي ورؤية عينيه ببصره في المظاهر الفرقية فان لم يكن ذا بصر لم يره فهنا
يعلم المصلي رتبته هل يرى الحق هذه الرؤية في هذه الصلوة ام لا فان لم يره فليعبد
بالايمان كانه يراه وهو المسمى بالاحسان وهو دون المشاهدة واعلى من الايمان
الغيبي لانه مشبه بالرؤية وهو الصورة الخيالية فتخيله في قبلته عند مناجاته
ويلقي السمع لما يرد به الباء للتعدية اي لما اورده عليه الحق من الواردات الروحانية
والمعاني الغيبية فان كان اماما لعالمه الخاص به من الاشخاص المشاركين
له في هذا العالم في الصلوة وللملائكة المصلين معه ان لم يكن اماما لعالمه
الخاص به فان كل مصلي فهو امام بلا شك فان الملائكة تصلي خلف العبد
اذا صلى وحده كما ورد في الخبر فقد حصل له رتبة الرسول في الصلوة فان الامام
للناس من مراتب الرسالة وقوله فقد حصل له جواب الشرط والصلوة هي النيابة
عن الله اذ قال المصلي نيابة عن الله سمع الله لمن حمده فيخبر نفسه ومن خلفه
بان الله قد سمعه اي قبل حمد من حمده فيقول الملائكة والحاضرين اي مع
الحاضرين ربنا ولك الحمد فان الله قال على لسان عبده سمع الله لمن حمده

فانظر

فانظر علو رتبة الصلوة وانه الى اين ينتهي بمناجيها فمن لم يحصل
له درجة الرؤية في الصلوة فما بلغ غايتها المطلوبة منها ولا كان له
فيها قرة عين لانه لم ير من يناجيه فان لم يسمع ما يرد به الحق عليه فيها
اي في الصلوة فما هو ممن القى السمع ومن لم يحضر فيها مع ربه مع كونه لم يسمع
ولم ير فليس بمصلي اصلا ولا هو ممن القى السمع وهو شهيد وما ثمة عبادة
تمنع من التصرف في غيرها ما دامت اي ما بقيت وثبتت فما دامت تامة
ويحتمل ان يكون ناقصة والخبر محذوفا اي ما دامت كائنة قائمة سوى الصلوة
وذكر الله اكبر ما فيها وانما ثبت الاكبرية لذكر الله فيها لما يشتمل اي لاجل فيها
ما يشتمل الصلوة عليه من اقوال متعددة وافعال كثيرة مستحقة بالنسبة
الى ذكره تعالى وقيل معناه ذكر الله اكبر ما فيها لما يشتمل الذكر عليه من اقوال
في الذكر اللفظي وافعال في الذكر الفعلي الذي يتعلق بباقي الجوارح باطنة وظاهرة
وقد ذكرنا صفة الرجل الكامل في الصلوة في الفتوحات المكية في باب طويل
من المجلد الاول كيف يكون اي كيف ينبغي ان يكون الرجل الكامل في الصلوة
وانما ذكرنا صفة ذلك الرجل لان الله يقول ان الصلوة تنهى عن الفحشاء و
المنكر فينبغي ان يبين المراد بالفحشاء والمنكر حتى يجتنب عنها المصلي ويكون
من الرجال الكاملين في صلوتهم لكلام في شأن الصلوة فاشتغال المصلي بها
يمنعه حين هو مصلي من قبيل الفحشاء والمنكر لانه شرع للمصلي ان لا يتصرف في غير
هذه العبادة ما دام فيها وما دام يقال له هو مصلي فاذا تصرف في
غيرها على خلاف ما شرع له فذلك التصرف منه من قبيل الفحشاء والمنكر
وفي الفتوحات ان معناه بحسب الظاهر ان المصلي ما دام في الصلوة ما
تمكن من فعل الفحشاء والمنكر بقدرها وبحسب الباطن ان العبادة الحقيقية
تنهى عن الفحشاء والمنكر اللذين هما بمعنى رؤية الغير ورؤية نفس السالك
المتوجهة الى الله فان هذا هو الفحشاء والمنكر المنهي عنهما لا غيره ولما كان

ذكر الله يحتمل معنيين احدهما ان يكون من قبيل اضافة المصدر الى المفعول
والثاني ان يكون من قبيل اضافته الى الفاعل وقد اشار فيما سبق الى المعنى الاول
اراد ان يشير الى المعنى الثاني فقال ولذكر الله اكبر يعني فيها اي الذكر
الذي يكون من الله لعبده حين يجيبه في سؤاله وفي الثناء عليه اكبر من ذكر
العبد ربه فيها اي في الصلوة لان الكبرياء اي العلو لله تعالى في ذاته و
صفاته وافعاله ولذلك اي لاجل ان المراد بالذكر ذكر الله لعبده في مقابلة
ما يصنع العبد من السؤال والثناء قال تعالى والله يعلم ما تصنعون يعني
في صلوتكم من الاقوال والافعال وقال او القى السمع وهو شهيد فالقاء
السمع هو لما يكون من ذكر الله اياه فيها ومن قبيل ذلك المذكور من الحقائق
المودعة في الصلوة ان الوجود لما كان عن حركة معقولة لا محسوسة
نقلت العالم من العدم اي الثبوت العلمي مع عدم اتصافه بالوجود العيني
الى الوجود العيني عمت الصلوة جميع الحركات الوجودية الطبيعية الارادية
وهي ثلث حركة مستقيمة وهي حال قيام المصلي فانه لا يتحقق القيام الا بحركة
من السفل الى العلو على الاستقامة فالمراد من الحركة المستقيمة ما تكون
من جهة السفل الى العلو وهو ما يضاد المنكوسة لا المستديرة كما هو
مصطلح الحكيم وحركة افقية وهي حال ركوع المصلي فانه لا يتيسر الا بحركة
راسه نحو الافق وحركة منكوسة وهي حالة سجوده فانه لا يتحقق الا بانتكاس الراس
فحركة الانسان مستقيمة فانه لا يتحرك بالطبع في نموه حركة اظهر مما
سواها الا على استقامة قامته كانه يصعد راسه الى السماء وحركة الحيوان
ما عدا الانسان افقية فانه يتحرك في نموه حركة اظهر مما سواها نحو الافق
وحركة النبات منكوسة فان راس النبات هو اصله الذي به يتغذى
فجعل حركتها منكوسة انما هو بمجرد انتكاسه لا لانتكاس حركته فان حركته
من السفل الى العلو على ما لا يخفى ولا يبعد ان يقال انتكاس حركته انما هو
باعتبار

باعتبار عروقه الثابتة في الارض فله حركتان حركة مستقيمة وحركة منكوسة
ولو جعلت الحركة المستقيمة عبارة عن الحركة من القدم الى الراس والحركة
المنكوسة عبارة عن الحركة من الراس الى القدم لاستقام الكلام من غير تكلف
وليس للجماد اذا خلي وطبعه من غير ان اخرجه قاسر من حيزها حركة
من ذاته ولهذا انحصرت الحركات الطبيعية في الثلث فاذا تحرك حجر
مثلا اما بتحريك قاسر له عن حيزه او بحركته الى حيزه بعد ذلك التحريك
فانه يتحرك بغيره لا بذاته ثم اعلم ان الحركات الثلث التي للمصلي في صلوته انما
هي اشارة الى حركات الوجود الساري في حقائق العالم اما لنقلها من العدم
الى الوجود وذلك حركة منكوسة من اعلى عليين اعني التعين الاول
الى اسفل سافلين اعني وجود الانسان بصورته العنصرية واما لايصالها
وارجاعها الى ما انتشا عنه ولا يتصور ذلك الا في الانسان فان في استعداده
الرجوع الى ما ابتدا عنه وذلك حركة مستقيمة من اسفل سافلين الى اعلى عليين
وذلك اما الايصال كل حقيقة من الحقائق الافاقية الى كمالها اللائق بها
وذلك حركة افقية عرضية لا طولية ولا يبعد ان يجعل قول الشيخ رضي
الله عنه وليس للجماد حركة ايماء الى ان القعدة الاخيرة من الصلوة
التي لا حركة فيها المنطوية على التشهد اشارة الى اعلى مراتب الشهود الذي
هو مستقر الكمل بحيث لا يتحركون عنها ولا يفارقونها ابد الابدين والله
تعالى اعلم واما قوله اي حكمة قوله وجعلت قرة عيني في الصلوة حيث اتى
بصيغة الفعل المبني للمفعول ولم ينسب الجعل الى نفسه فان تجلي الحق بفتح الهمزة
جواب اما اي الحكمة فيه ان تجلي الحق للمصلي انما هو راجع اليه تعالى لا الى
المصلي فانه اي الحق سبحانه لو لم يذكر هذه الصفة عن نفسه ولم ينطق بها
والمراد بها ذكره للعبد بتجليه عليه عند سؤاله والثناء عليه لامره بالصلوة
من غير تجل منه فلما كان منه ذلك اي ذكره للعبد بالتجلي بطريق الامتنان

كانت المشاهدة المترتبة عليه ايضا بطريق الامتنان فقال وجعلت قرة عيني
في الصلوة من غير ان يكون لنفسه دخل في هذا الجعل سوى استعداده الراجع
الى الفيض الاقدس وليس اي قرة العين الا مشاهدة المحبوب التي تقر بها
عين المحب والقره اما من القر بمعنى البرد فكون قرة عين كناية عن السرور
فان عين المسرور تبرد لقرار باطنه وعين المهموم تسخن لاضطراب باطنه
واما من القرار فيكون المراد بقرة العين ما تستقر العين عليه ولما كان
المشهور ان قرة العين ماخوذة من القر بمعنى البرد كما ذكرنا اراد رضي الله
عنه ان يشير الى جواز اخذها من القرار فانه انسب الى المقام والطف فقال
من الاستقرار فيستقر العين عند رؤيته فلا تنظر معه الى شي غيره سواء كانت
تلك الرؤية في شي من المجالي الصورية كالتجلي لموسى عليه السلم في صورة النار
ولنبينا صلى الله عليه وسلم في صورة شاب امرد وفي غير شي من تلك المجالي
كما في التجليات الذاتية الذوقية المعنوية ولذلك نهي عن الالتفات في الصلوة
فان الالتفات شي يختلسه الشيطان من صلوة العبد فيحرمه الشيطان مشاهدة
محبوبه في زمان الالتفات بل لو كان الحق محبوب هذا المصلي الملتفت على
صيغة اسم الفاعل ما التفت في صلوته الى غير قبلته بوجهه الباء متعلقة بما
بالالتفات اي ما التفت بوجهه ولا يصرفه الى غير قبلته التي هي مشاهدة
محبوبه اي ليس من شان المحب ان يصرف نظره عن مشاهدة محبوبه عند
تيسرها والانسان وان لم يزل يظهر حاله عند الناس على احسن وجه
ويلقي معاذيره فيما يظهر لديهم من النقائص لكنه يعلم حاله في نفسه هل
هو بهذه المثابة في هذه العبادة الخاصة ام لا فان الانسان على نفسه بصيرة
ولو القى معاذيره فهو يعرف صدقه وكذبه في نفسه عندما يظهر
حاله الى الناس لان الشي اي شي كان لا يجهل حاله فان حاله ذوقي
اي ادراك حاله له ذوقي وجداني لا حاجة له فيه الى امر خارج عنه

فيكف

فكيف يفارقه وهذا التعميم بناء على ان العلم لازم للوجود فكل ما اتصف
بالوجود اتصف بالعلم لكن بحسب استعداده ثم ان سمى الصلوة له
قسمة اخرى فالمراد بمسمى الصلوة ما يسمى صلوة فالمعنى المشترك
بين الاقسام هو هذا لا المفهوم العام كما يقال مسمى العين اي ما يسمى بهذا
الاسم اما ذهب وعين جارية او ذات قائمة بنفسها او غير ذلك وهكذا
كل مشترك لفظي يصح انقسامه بهذا التاويل فانه تعالى امرنا ان نصلي له واخبرنا
بانه يصلي علينا بقوله هو الذي يصلي عليكم وملائكته ليخرجكم من الظلمات
الى النور فالصلوة منقسمة بالصلوة منا وبالصلوة منه فاذا كان
هو المصلي فانما يصلي باسمه الاخر فان المصلي هو الفرس التابع المتاخر
عن المجلي وهو السابق في حلبة السباق فيتاخر الحق عن وجود العبد
وهو اي الحق المتاخر عين الحق الذي يخلقه العبد في قلبه بنظره الفكري
ان كان ذا راي وفكر او بتقليده لغيره ان لم يكن ذا راي وفكر وهو الاله
المعتقد ولا شك ان الاعتقاد تابع لوجود المعتقد فيتاخر عن وجوده
ويتنوع الاله المعتقد بحسب ما قام بذلك المحل القابل هذه الصورة
الاعتقادية به من الاستعداد للصور تنوع الماء مثلا بحسب ما قام بمحله
اعني الاناء من الاعراض المحسوسة التي اجلاها اللون كما قال جنيد حين سئل
عن المعرفة بالله والعارف فقال لون الماء لون انائه يعني حال المعرفة في
مراتبها التقييدية انما هي بحسب حال العارف في استعداداتها المتفاوتة
للمعرفة كما ان الماء لا لون له في حد ذاته ويتلون بالوان ظروفه وان كان
ظروفه مما لا لون له فلا يتلون بلون بل يبقى على عدم لونيته وهو اي ما
قال الجنيد جواب سداد اي سديد صائب مستقيم اخبر عن الامر بما هو عليه
فان كان العارف من اصحاب الاعتقادات التقييدية فكرية كانت او تقليدية
فحاله كحال الماء المتلون بلون انائه المتلون وان كان هيولاني الوصف

قابلا لجميع صور الاعتقادات تابعا للتجليات الالهية الاسمائية من غير تقييد
بعضها لما قاله سائل يقولون لون الماء لون انائه انا الآن من ماء انائه بلا
لون فهنا اى الاله المعتقد هو الله الذى يصلى علينا كما جاء فى الاية المذكورة
اى يتجلى علينا بصورة اسمه الاخر واذا صلينا نحن كان لنا الاسم الاخر و
هو الاول فكنا فيه اى فى مقام صلوتنا له متاخرين عنه كما ذكرناه فى حال
من له هذا الاسم وهو الاله المعتقد الذى له الاسم الاخر فكما ان فى
صورة صلوته علينا له الاسم الاخر ولنا الاسم الاول كذلك يكون فى صلوتنا له
لنا الاسم الاخر وله الاسم الاول فنكون نحن عنده بحسب حالنا اى بحسب
احوالنا التى نتحول فيها بحسب تقلبه فى الشيون والافعال فلا ينظر الحق الينا
اى لا يتجلى علينا الا بصورة ما جئناه بها فى كل لحظة ولمحة من تلك الاحوال
التابعة لتقلبه فى شيونه واحواله فباعتبار هذه التبعية نحن نصلون
له ومتاخرون عنه وباعتبار تجليه علينا بحسب استعداداتنا هو يصلى
علينا فان المصلى هو المتاخر عن السابق فى الحلبة فيصح التعبير به عن كل من
الحق والعبد والحاصل ان للحق سبحانه تجليين احدهما تجليه بصور استعدادات
العبد من حيث تقلبه فى الشيون والافعال فاستعدادات العبد فى هذا التجلى
تابعة لتقلبه فى الشيون والافعال والثانى تجليه عليه بحسب تلك الاستعدادات
فهو سبحانه فى هذا التجلى تابع للاستعدادات فبالاعتبار الاول نحن نصلى له
وبالاعتبار الثانى هو يصلى علينا وبالنظر الى هذين الاعتبارين حمل صاحب
اللمعات قول الجنيد تارة على لون المحبوب لون محبه وتارة على معنى لون المحب لون محبوبه
وقوله تعالى كل قد علم صلوته وتسبيحه اى كل منا ومن الحق فالعبد علم صلوته اى رتبته
فى التاخر فى عبادته ربه وتسبيحه اى الذى يعطيه من التنزيه استعداده الفطرى
الاصلى فان اصل الاستعداد انما يعطى التنزيه وكذلك الحق علم صلوته اى رتبة
تاخره عن العبد فيما ذكرنا وتسبيحه اى تطهيره العبد عن دنس النقائص الامكانية

فما من

فما من شئ الا وهو يسبح بحمد ربه الحليم اى المتنزل الى رتبة من هو دونه
وهذا التنزل هو ظهوره بصور الاشياء لاظهار كمالاته فهو ناظر الى الحلم
الغفور اى الساتر هذا التنزل كما هو مقتضى التنزيه والتسبيح ولذلك اى
لعموم التسبيح كل شئ لا نفقه تسبيح افراد العالم على التفصيل واحدا واحدا
لانا لا نقدر على الاطلاع على تفاصيل الوجود واسرارها باسرها بل لا نفقه
على سبيل التفصيل الا تسبيح بعضها واما تسبيح الكل فلا نفقه الا على سبيل الاجمال
هذا كله فى التسبيح والحمد اللذين فى مرتبة صلوة العبد فالمصلى والمسبح والحامد
فى هذه المرتبة هو العبد وثمة مرتبة اخرى وهى مرتبة صلوة الحق على العبد
فالمصلى والمسبح والحامد فى هذه المرتبة هو الحق وح يعود الضمير الى العبد
المسبح على انه لسان من السنة الحق يسبح ويحمد به فيها اى فى تلك المرتبة
وذلك الضمير هو الضمير المجرور الذى فى قوله وان من شئ الا يسبح بحمده اى
بحمد ذلك الشئ فالضمير الذى فى بحمده يعود على الشئ اى يسبح بالثناء الذى
يكون عليه فان الحمد هو الثناء وثناء الحق على الشئ بما هو عليه مما يثنى به
ثناء الحق على نفسه فان العبد مصنوع له تعالى وثناء الصنع راجع الى الصانع
كما قلنا فى المعتقد انه انما يثنى فى صلوته التى هى صلوة العبد للحق على الاله
المجعول الذى فى معتقده فيربط به نفسه ربط العبيد بالاله الغير المجعول
ولكن ما كان من عمله فهو راجع اليه فما اثنى الا على نفسه فانه من مدح
الصنعة فانما مدح الصانع بلا شك فان حسنها وعدم حسنها راجع
لصانعها والمدح والذم راجعان اليها والاله المعتقد مصنوع
للناظر فيه ان كان ذا نظر واما المقلد فهو انما يقلد ذا نظر فالهه ايضا
مصنوع للناظر فيه وهو صنعته المعلولة له فثناؤه على ما اعتقده ثناؤه
على نفسه ولهذا يذم معتقد غيره فانه على خلاف ما صنعه ولو انصف انصاف
عارف بالامر لم يكن له ذلك الذم لمعتقد غيره الا ان صاحب هذا المعبود

الخاص جامع لا انصاف له بلاشك فى ذلك لحضرة الحق فى صورة معتقدا
المعمولة له لاعتراضه على غيره فيما اعتقده فان الله الجامع لجميع الاسماء
بحقيقته المطلقة الجمعية الاحدية اذ لو عرف ما قال الجنيد لون الماء
لون انائه لسلم لكل ذى اعتقاد ما اعتقده وعرف الله فى كل صورة
قال رضى الله عنه عقد الخلائق فى الاله عقائد وانا شهدت جميع ما
اعتقدوه وكل معتقد فهو ظان ظنا غير مطابق للواقع باعتبار حصره
فى صورة معتقده وان كان صادقا باعتبار انه من صوره فهو ليس
بعالم بالامر على ما هو عليه ولذلك اى لاجل ان كل معتقد ظان قال
تعالى انا عند ظن عبدى بى اى لا اظهر له الا فى صورة معتقده فان
شاء الامر على ما هو عليه اطلق وشاهد الحق فى جميع الصور الاعتقادية
وغيرها وان شاء قيد بعضها ببعض على ما هو عند اصحاب النظر
والتقليد والالهة المعتقدات اى الاله الذى له نسبة المصورة
خاصة من الصور المعتقدة بالنسبة الى كل معتقد تاخذه الحدود
وهو الاله الذى وسعه قلب عبده فان الاله المطلق من حيث
اطلاقه لا يسعه شئ لانه عين الاشياء وعين نفسه فالوجود
كله عينه ونفسه والشئ لا يقال فيه يسع نفسه ولا لا يسعها
فافهم فان ذلك معنى اطلاقه الذاتى وهذا هو القول الحق
الذى لا سبيل اليه الا لمن خلص من التقيد بالاعتقادات
الجزئية الفكرية او التقليدية والله يقول الحق بلسان العبد وهو
يهدى السبيل اليه وينصب الدليل عليه لقد وقع الفراغ عن
فك ختام هذه الفصوص وكشف ابهام هذه النصوص العبد
المتذلل بالشخوص بين يدى عموم اهل الخصوص عبد الرحمن بن احمد
الجامى تجاوز الله سبحانه عن مزال اقدامه ومزالق اقلامه

غرة

غرة جمادى الاولى المنتظمة فى سلك شهور سنة ست وتسعين
وثمانمائة وصلى الله على محمد وآله واصحابه المتادبين بآدابه

انتهى كتابة هذه النسخة المباركة الميمونة يوم
الثلثاء الخامس والعشرين من شهر ربيع الاول
من شهور سنة مائة والف على يدى العبد
المذنب الفقير الى الله الغنى محمد هاشم
بن سيد محمود الحسينى وفقه
الله تعالى لما يحبه ويرضاه
والحمد لله وحده

الخط يبقى زمانا بعد كاتبه ... وكاتب الخط تحت الارض مدفون
فيا قارى الخط ادع لكاتبه ... عسى دعاؤك بين الكاف والنون